

Istanbul İlim ve Kùltür Vakfı Yayınları  
Istanbul Foundation for Science and Culture Publications  
ISSN: 2146-8117 e-ISSN: 2148-6220

---

# KATRE

---

Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi  
International Human Studies Journal

Cilt 8 Sayı 2 (Aralık 2023)  
Volume 8 Issue 2 (December 2023)



**İstanbul  
İlim ve Kùltür  
Vakfı**

THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE  
مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم



Yayıncı: İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, Kalenderhane Mah. Dedeefendi Cad. Cüce Çeşmesi Sok. No: 6, 34134 Vefa/İstanbul – TÜRKİYE - +90 212 527 81 81 / katre@iikv.org / www.iikv.org / dergipark.org.tr/pub/katre  
İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü: Said YÜCE

**Baş Editör/ Editor-in-Chief:** Prof. Dr. Elmira AKHMETOVA

#### **Yayın Kurulu/ Editorial Board**

Dr. Bukuri ZEJNO (Institute of Knowledge Integration, Georgia)  
Assoc. Prof. Dr. Fatmir SHEHU (IIUM, Malaysia)  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. İsmail HACINEBİOGLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Osman Erdem YAPAR (Dhofar University, Oman)  
Assoc. Prof. Rahimah EMBONG (Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia)  
Dr. Shumaila MAJEED (Resurgence Academic and Research Institute, Pakistan)  
Dr. Tubanur Y. OZKAN (Durham University, UK)  
Tugba TURKOGLU (IIKV, Türkiye)

#### **Bilim-Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdelaziz BERGHOUT (ISTAC, Malaysia)  
Ahmet Alibasic (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina)  
Ahmet KAYACIK (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye)  
Ahmet YILDIZ (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye)  
Alparslan ACIKGENÇ (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)  
Anis AHMAD (Riphah International University, Pakistan)  
Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)  
Bülent UÇAR (Osnabruck University, Germany)  
Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi, Türkiye)  
Colin TURNER (Durham University, United Kingdom)  
Ensar NİŞANCI (Namık Kemal University)  
Farid ALATAS (National University of Singapore)  
Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
İmtiyaz YUSUF (Shenandoah University, USA)  
İdris ŞENGÜL (Ankara Üniversitesi, Türkiye)  
Mehmet Halil ÇİÇEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)  
Mehmet Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Muhammed SİROZİ (Palembang University, Indonesia)  
Murat SARICIK (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye)  
Mustafa TUNA (Duke University, USA)  
Necati AYDIN (Alfaisal University, Kingdom of Saudi Arabia)  
Osman BAKAR (IIUM, Malaysia)  
Şadi Eren (İğdır Üniversitesi, Türkiye)  
Vaffi Foday SHERIFF (Usmanu Danfodiyo University Sokoto, Nigeria)  
Yunus ÇENGEL (Nevada University, Reno, USA)

Yayın Dili İngilizce ve Türkçedir  
Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir

Dergi arşivlerine [www.iikv.org](http://www.iikv.org) sitesinden ve <https://dergipark.org.tr/katre> adresinden erişilebilir ve yayımlanan yazılar kaynak belirtilerek kullanılabilir

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN   EDITORIAL .....	i-ii
ARAŞTIRMA MAKALELERİ   RESEARCH ARTICLES	
<b>Bilim ve Kur'an Penceresinden Güneşin Cereyanları ve Silkinmesi</b> <i>Solar Translations and Wobbling in the Perspective of Qur'an and Science</i> Zeki EKER & Yasin İBRAHİM .....	1-28
<b>Laws of Science, <i>Tabî'a</i>, and the <i>Mânâ-yı Harfî</i>: Can There Be an Islamic Aristotelianism?</b> <i>Bilim Kanunları, Tabî'a ve Mânâ-yı Harfî: İslami Bir Aristotelesçilik Olabilir mi?</i> Edmund Michael LAZZARI .....	29-40
<b>The Concept of <i>Tawhîd</i> (Oneness of Allah) as Reflected in the <i>Risale-i Nur</i></b> <i>Risale-i Nur'da Yansıyan Tevhid (Allah'ın Birliği) Kavramı</i> Md. Abdullah Al MAHMUD .....	41-59
<b>Türklerde Adalet ve İyilik (Faydacılık) Değerleri Üzerine Bir İnceleme (X-XI. Yüzyıl)</b> <i>A Study on the Values of Justice and Goodness (Utilitarianism) among the Turks in the Tenth-Eleventh Centuries</i> Selim KAYA .....	60-73
<b>Reasoned Arguments of the Life Hereafter: A Study of Said Nursi's <i>Haşir Bahsi</i></b> <i>Ahiret Hayatının Akılcı Argümanları: Said Nursi'nin Haşir Bahsi Üzerine Bir İnceleme</i> Saba Irshad ANSARI .....	74-84
<b>Muallim Ahmed Galip Keskin</b> <i>Teacher Ahmed Galip Keskin</i> Ali BAKKAL .....	85-94

## Editorial

This December 2023 issue of **Katre International Human Studies Journal** extends our commitment to engage with a wide range of topics related to Islamic thought, science, social and religious studies with a distinct orientation towards the *Risale-i Nur* scholarship.

All six articles included in this issue discuss the significant topics concerning humanity and existence from an Islamic perspective, offer new and insightful Islamic responses to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and contribute to scientific scholarship by building an alternative platform by discussing questions concerning life and existence.

In line with our journal's dedication to emphasize the contributions of Islamic civilization to science, technology, and scholarship, the first article, "Bilim ve Kur'an Penceresinden Güneşin Cereyanları ve Silkinmesi" (in Turkish), authored by Zeki EKER and Yasin IBRAHİM, engages in a critical analysis of the solar system theories from the Qur'anic and scientific perspectives.

The following articles in the issue uphold the same orientation by highlighting the *Risale-i Nur* studies from various angles. Edmund Michael LAZZARI, for instance, examines Said Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective to show Said Nursi's reasoning for why the laws of nature are not inviolable. His paper, "Laws of Science, *Tabî'a'*, and the *Mânâ-yı Harfî*: Can There Be an Islamic Aristotelianism?" (in English) presents an approach from the thought of Nursi and Thomas Aquinas to demonstrate that an Aristotelian approach to causality in nature and God's miraculous action are not necessarily inherently opposed.

The next article "The Concept of *Tawhîd* (Oneness of Allah) as Reflected in the *Risale-i Nur*" (in English), authored by Md. Abdullah Al MAHMUD contributes to a comprehensive exploration of *Tawhîd* within the *Risale-i Nur*, augmenting the scholarly discourse on Islamic theology, and serves to deepen an understanding of *Tawhîd*'s significance within Islamic thought and spirituality, offering valuable perspectives of *Tawhîd* in the contemporary world.

The fourth article entitled "Türklerde Adalet ve İyilik (Faydacılık) Değerleri Üzerine Bir İnceleme (X-XI. Yüzyıl)" (in Turkish) written by Selim KAYA aims at analyzing the values of justice and goodness (utilitarianism) among the Turks in the tenth-eleventh centuries based on the *Pendnâme* of Sebük Tegin, Yusuf Has Hacib's *Kutadgu Bilig*, Kashgarlı Mahmud's *Divanü Lügati't-Türk*, and the *Siyasetnâme* of Nizamülmülk.

Saba Irshad ANSARI in the following article, "Reasoned Arguments of the Life Hereafter: A Study of Said Nursi's *Haşir Bahsi*" (in English), analyses the Tenth Word by answering two focal questions. First, philosophically, how valid are Nursi's proofs of Hereafter? Second, are his proofs rational enough for non-believers and atheists? It also highlights the significance of the topic of Hereafter for a modern man who is primarily engaged in an extremely materialistic lifestyle and sees wealth and money as the only means to attain contentment.

The last article "Muallim Ahmed Galip Keskin" (in Turkish), authored by Ali BAKKAL, explores the life of Muallim Ahmed Galip Keskin, one of Bediüzzaman Said Nursi's students, and his place in the *Risale-i Nur* activities.

Additionally, I would like to let writers and readers know that Katre has switched to an international system for numbering academic journal issues as of this current issue. As a result, the number of volumes increases annually, and the number of issues starts every year from one.

Finally, on behalf of the Editorial Board, I would like to take this opportunity to express our sincere gratitude and best wishes to international and local reviewers who have done a tremendous job of improving the quality of the papers behind the scenes. Let me also extend my heartfelt appreciation to all our contributors. Their valuable and enlightened contributions will, I am convinced, be of interest to scholars worldwide.

My thanks and appreciation go to all members of the Editorial Board. This issue became a reality due to your dedication, efforts, and sincerity. May Allah bless you all.

**Elmira Akhmetova**  
Editor-in-Chief  
December 2023

## Bilim ve Kur'an Penceresinden Güneşin Cereyanları ve Silkinmesi

*Solar Translations and Wobbling in the Perspective of Qur'an  
and Science*

Zeki EKER<sup>1</sup> & Yasin İBRAHİM<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Fen Fakültesi, Uzay Bilimleri ve Teknolojileri Bölümü/  
Akdeniz University, Faculty of Science Department of Space Sciences and Technologies,  
Antalya/Türkiye. [eker@akdeniz.edu.tr](mailto:eker@akdeniz.edu.tr), ORCID: 0000-0003-1883-6255

<sup>2</sup> Asst. Prof. Dr., Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Şeyh Edebali  
University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik/Türkiye. [yasin.ibrahim@bilecik.edu.tr](mailto:yasin.ibrahim@bilecik.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-0650-4467

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	27 Ekim/ October 2023
Kabul Tarihi – Date Accepted	17 December/ Aralık 2023
Yayın Tarihi – Date Published	22 December / Aralık 2023
Yayın Sezonu	December / Aralık

### Volume 8 Issue 2

**Atıf / Cite as:** EKER, Zeki & İBRAHİM, Yasin, “Bilim ve Kur'an Penceresinden Güneşin Cereyanları ve Silkinmesi”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 8/2 (December/Aralık 2023), 1-28. <https://doi.org/10.53427/katre.1382290>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## Bilim ve Kur'an Penceresinden Güneşin Cereyanları ve Silkinmesi

Zeki EKER & Yasin İBRAHİM

### Öz

Yer'in sabit, Güneş'in de gezegenler gibi hareketli olduğu Yer merkezli kâinat tasavvuru Eflatun'un (MÖ 427-347) tarihe mal olmuş "görünüşü kurtarın" fetvası üzerine öğrencisi Eudoxus of Cnidus (MÖ 390-337) tarafından ortaya konmuş yıldızları, gezegenleri, Güneş'i ve Ay'ı taşıyan aynı merkezli iç içe 27 küreden oluşan ilk bilimsel modeldir. Model Callippus of Cyzicus (MÖ 370-300), Aristo (MÖ 384-322) ve Hiparkos'un (MÖ 190-120) ardından İskenderiyeli Batlamyus (MS 100-170) tarafından biraz daha geliştirilmiş ve aynı zamanda Sisamlı Aristarkus'un (MÖ 310-230) alternatif olarak Güneş'in merkezde sabit olduğunu iddia eden Güneş merkezli model ile karşılaştırması da yapılmıştır. Yer'in hareketini teyit edecek gözlenebilir yıldız paralaksı yok diye Güneş merkezli model dikkate alınmadı. Halife Memun (813-833) zamanındaki tercüme hareketleri ile Batlamyus'un meşhur kitabı Amagest'in Arapçaya çevrilmesinden sonra, Yer merkezli model Orta Çağ İslam astronomları arasında yayıldı; Batlamyus'tan miras alındığı gibi kalmadı, İslam astronomları tarafından geliştirildi.

Gök küresi üstünde Güneş'in ve bazı gezegenlerin senenin belli vakitlerindeki daha hızlı hareketlerini açıklamak için Batlamyus'un merkez dışına kaydıracağı Dünya'yı, kadim İslam astronomları yıldızlar küresinin dışına bir küre daha ekleyerek tekrar merkeze yani eski yerine koydular. Sondaki iki küreyi Arş ve Kürsi, geriye kalan yedi küreyi de Kur'an'daki yedi gök kavramında algılayıp, "Güneş'in Ay'a yetişmesine gerek yoktur, her biri ayrı felekte yüzmektedir" diyen Yâsîn Sûre'sinin 36/40'inci ayeti ile benimsediler. Güneş merkezli modeli bilseler de kıymet vermediler. Merkezde hareketsiz duran bir Güneş'in yıldızlar küresini feshedeceğini, böylece yıldızların sonsuz boşlukta uzaklara doğru dağılacakını, tek Allah sonsuzdur diyen bir toplumda ve Yâsîn Sûre'sinin 36/38'inci ayeti sebebiyle Güneş'in hareketli olduğuna inanmış insanlar arasında çıkabilecek infialleri öngörmüş gibiydiler.

Buna karşılık, modern bilimin kurucuları (Kopernik, Galilei, Kepler, Newton), henüz ikna edici bir kanıt ortaya çıkmadan, Güneş kâinatın merkezinde hareketsizdir diye varsayıp bu inançla çalıştılar. Önce Kepler ve Newton yasalarını buldular, sonra seküler modern bilimin temellerini oluşturup kâinatın sır kapılarının açılmasına sebep oldular. Varsayımların aksine, bu çalışma Kepler ve Newton yasalarının Güneş'in mutlak anlamda hareketsiz olamayacağını, kendi etrafında dönerken, diğer cereyanları da dahil, bir silkinme hareketi yapması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu sonucun mutlak anlamda modern bilimin kurucularının temel felsefesiyle uyummadığını söylemek mümkündür. Ama buna mukabil, topaç gibi dönen Güneş'in kâinatın merkezde öteleme hareketi yapmadan duruyor olabilmesi ve ayrıca silkinme hareketinin çok yavaş ve küçük genlikli olması bakımından göz ardı edilmesi şartı ile tahrik edici ilk inancın bugün bile kabaca doğru olup, o günlerde bilimsel gelişmeye yol açtığı söylenebilir. Öte yanda, Güneş'in zahiri hareketini gerçeklik olarak algılayan, Güneş'in gerçek hareketleri hakkında hiçbir ipucuna ulaşamayan Orta Çağ İslam astronomları için ise Yer merkezli modele sahip çıkmaktan başka yol yoktu.

Nihayet, yıldızlar ve galaksiler gibi, Güneş sistemi dışı cisimlerin her gün biraz daha gözlenir olmasıyla, Yâsîn 36/38 de "tecri" kelimesi ile hatırlatılan Güneş'in gerçek hareketleri ve cereyanları artık gündüzde aşikâr olmuştur. Böylece, dönerek silkinen Güneş'in, aynı zamanda Herkül Burcu tarafına sabit bir hız (19.5 km/s) ile giden bir referans sistemine (Üçüncü Gök) tabi olduğu, onun da Galaksimiz Samanyolunun merkezi etrafında 250 milyon yılda dolanan dördüncü bir referans sistemi içinde (dördüncü gök) içinde bulunduğu, Dünya, Güneş Sistemi, ve LSR adı verilen gökleri taşıyan Samanyolu'nun Lokal Grup galaksileri içinde (beşinci gök) Andromeda tarafına gittiği, Lokal Grubun da Virgo Süper kümesi (altıncı gök) içinde hareket ettiği, ve nihayet Genişleyen evren içinde Virgo'nun hızının tespit edilemediği anlatılarak Yâsîn 36/38, 39, 40 ile el-Mülk 67/3, Nüh 71/15, es-Sâffât 37/6, Fussilet 41/12, ayetleri el-En'âm 6/76, 77 ve 78 ve mevcut bilimsel bilgiler ile yorumlanmış Güneş'in nasıl ve neden kâinat kitabında Fatih rolü üstlendiği anlatılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Modern bilim, Bilim tarihi, Güneş, Güneş merkezli model, Yer merkezli model

## Solar Translations and Wobbling in the Perspective of Qur'an and Science

### Abstract

After the famous advice of Plato (427–347 B.C.) “save the phenomena”, the Earth centered model of the universe was first modeled by his disciple Eudoxus of Cnidus (390-337 B.C.) by 27 concentric spheres carrying the Sun, the Moon, the five naked eye planets and stars. The model was improved by Callippus of Cyzicus (370-300 B.C.), Aristotle (384-322 B.C.) and Hipparchus (190-120 B.C.) and defended later by the last famous ancient Alexandrian astronomer Claudius Ptolemy (100-170 C.E.) who compared it to the Sun centered model of universe, which was suggested by Aristarchus of Samos (310-230 B.C.). The Sun centered model was found incorrect by Ptolemy, who thought the Earth was motionless, according to observations then since there is no observed stellar parallax. After the translation of the famous book of Ptolemy, *Almagest*, to Arabic in the period of the translation movements ordered by Khalifa al-Ma'mun (813-833), the Earth centered model was accepted and studied widely among the ancient Arabic astronomers, who made serious contributions to the Earth Centered Model of the universe inherited from Claudius Ptolemy.

First, the Earth is moved back to its original central position from its misplaced position invented by Claudius Ptolemy in order to explain relatively faster movements of the Sun and the planets during certain times of the year by adding another sphere beyond the starry sphere. Defining the last two spheres as *Arsh* and *Kursi* and identifying the rest of the spheres as the seven skies described in Qur'an, Muslims internalized the Earth centered system as being consistent with *Surah Yâsîn*, verse 36/40, which says “There is no need for the Sun to catch up the Moon, both the Sun and the Moon swim in the spheres of their own”. Being aware of the Sun centered model, ancient Muslim astronomers, who internalized the Earth Centered Model, gave no value to the Sun centered model. It appears as if they felt an emotional indignation to be caused by refusing the existing harmony, where the Sun centered model possibly would lead infinite distribution of stars in an endless space rather than being confined on a sphere, among the people who are happy with a moving Sun described in the *Surah Yâsîn*, verse 36/40.

On the contrary, with an alternative perspective, the founders of modern science (Copernicus, Galilei, Kepler, Newton) assumed the Sun is motionless in the center of the universe without any convincing evidence. Initially Kepler and Newton laws, later principles of secular modern science lead humanity to discover the secrets of the universe. It is shown in this study that Kepler and Newton laws were found to indicate that the Sun cannot be motionless even in the Solar System. It must wobble while it is rotating. Although the rotation and wobbling motion of the Sun negates the original philosophy of the founders of modern science; first the rotation could be ignored at this respect because an object could be at rest while rotating, that is, motionless according to the first law of Newton; second the wobbling motion of the Sun, which is very slow and very small in amplitudes, could be neglected, thus it could be said “the Sun is motionless” in the Center of the Solar System. Having no clue about the true motions of the Sun, except its apparent daily motion, which were taken real at that time, unfortunately, ancient Muslim astronomers had no choice but to defend the Earth Centered Model.

Finally, the solar motions, which were referred to by verse 36/38 in *Surah Yâsîn*, became obvious to mankind after observing the objects outside of the solar system, such as stars and galaxies entered more and more in the scope. While wobbling and rotating, the Sun is found travelling with a constant speed (19.5 km/s) towards the constellation *Hercules* in a reference frame called *LSR* (3<sup>rd</sup> sky) in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Later, the *LSR* is found rotating around the Galactic center with a period of 250 million years. The *Milky Way* (4<sup>th</sup> sky), which carries *LSR*, contains the Solar System with the Earth and the Moon, was later found in travelling towards *Andromeda* in the *Local Group* (5<sup>th</sup> sky). At last, the local group is discovered moving in the *Virgo cluster* (6<sup>th</sup> sky), where it is not possible to measure the motion of *Virgo* since there is no motionless reference in the expanding universe (7<sup>th</sup> sky). Qur'anic verses 36/38, 39, 40 in *Yâsîn*, and the Qur'anic verses 67/3, 71/15, 37/6, 41/12 respectively in *surah al-Mulk*, *Nûh*, *as-Sâffât* and *Fussilat* have been interpreted by the help of the verses 6/76, 77, 78 in *al-An'âm* according to modern science, and why the Sun should be treated as the *Fatiha* of the big book, the universe, was explained.

**Keywords:** Modern science, History of Science, The Sun, Sun Centered World, Earth Centered World

### 1. Giriş

Güneş'i tüm cereyanları ile anlamak, yedi katmanlı yapısı ile kâinatı anlamak demektir. Bunun iman delili *Yâsîn Sûre* 'sinin 36/38'inci ayetinde geçen “*tecridî*” کَلِمَةٍ kelimesi ile *ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* fezlekesidir. Bilimsel delili ise Güneş'in kendisi ve Güneş bağlantılı astronomik gözlemlerinin yorumlanmasıyla ortaya çıkan evren hakkındaki bildiklerimizdir. Nasıl ki *Fatiha*



Suresi Kur'an için bir anahtardır, Kur'an Fatiha ile başlar. Güneş de kâinat kitabı için Fatiha gibidir. Bu makalenin konusu, Güneş ile görünen evren hakkındaki bildiklerimizin tarih boyunca bugüne nasıl evrildiğini gözden geçirmekle birlikte on beş asır önce insanlara inançta doğruyu gösteren Yâsîn Sûre 'sinin 36/38'inci ayetinin gelişen yeni evren bilgisi çerçevesinde incelenmesidir.

Anahtar kelime, akmak anlamındaki *Tecrî* kelimesidir. Ancak, bu sıradan bir akmak değil, bir nehrin akması, bir telden elektrik akımının geçmesi, arka arkaya olayların cereyan etmesi gibi süreklilik arz eden akmaktır. İngilizceye “run” (koşmak) olarak çevrilen bu kelimenin sözlük karşılığı “*cereyandır*”. Cari hesap hiç kapanmayan hesaptır. Sadaka-i cariyeye öyle bir sadakadır ki, sadaka sahibi ölse bile sadaka sevap kazandırmaya devam eder. Kadın hizmetçilere cariyeye denmesinin sebebi onlardan beklenen hizmetin sürekli olmasındandır.

Harekette süreklilik sonsuzluğu, sonsuzluk ölümsüzlüğü hatırlatmaktadır. Ancak ilahlar ölümsüzdür diye düşünen insanlar, yıldızlar arasında burçlar içinde sürekli hareket eden Güneş, Ay ve beş gezegeni (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn) çağlar boyunca ilah zannetmişlerdir. Günümüzün gök haritalarında 88 burç vardır. Gökteki yedi ilah (Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) sebebiyle haftanın günlerinin yedi olması yanında Zodyak burçları dahil günümüzde hala kullanılan kırk civarında burcun Babilliler zamanında belirlendiği Babil kil tabletlerinden bilinmektedir.<sup>1</sup> İslam'dan önce, Araplar arasında yıldızlara, gezegenlere tapanların olduğu da bilinmektedir.<sup>2</sup> Ancak, Yâsîn Sûre 'sinin 36/38'inci ayeti ilahlaştırılan gök cisimlerinin ilah olmadıklarını Güneş'i örnek gösterip ispat etmektedir. Ayet, *Tecrî* kelimesi ile cereyanların mahiyetini belirtmeden, sallanan salıncağın durması, akan suların bir gölde veya denizde birikip hareketsiz hale gelmesi gibi, Güneş'in de durgun yani kararlı hale geleceğini, cereyanları sönmüş, ışık vermez hale düşeceğini *müstakar* kelimesi ile haber vermektedir. Sonu olan ilah olamaz. İlah değil ise nedir? O düşünemeyen, karar veremeyen, hareketi başlatma-bitirme kabiliyeti olmayan bir cisim ise, onu böyle ecele koşturan kimdir? Gibi sorular da cevapsız kalmamış “Aziz ve Alim birinin takdiri iledir” fezlekesiyle cevap bulmuştur.

Tarihi perspektife geçmeden önce *tecrî* ve *müstakar* kelimelerinin günümüz tefsir ve meallerinde hangi anlamlarda kullanıldığına bakmak faydalı olacaktır. *Tecrî* kelimesini Abdülbaki Gölpınarlı, Abdullah ve Ahmet Akgül, Abdullah Parlıyan, Ahmet Varol, Cemal Külünkoğlu, Diyanet İşleri (Yeni), Kur'an Yolu (Diyanet), Edip Yüksel, Elmalılı Hamdi Yazır, Emrah Demiryent, Erhan Aktaş, Hayrat Neşriyat, İlyas Yorulmaz, İsmail Yakıt<sup>3</sup>, Kadri Çelik, Mahmut Özdemir, Mehmet Türk, Muhammed Esed, Mustafa Çavdar, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Süleymaniye Vakfı, Şaban Piriş, Ümit Şimşek, “akar, akıp gider, akıp gitmektedir”, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Diyanet İşleri Meali (eski), “yürüyüp gitmektedir”, Ahmet Tekin, Ali Fikri Yavuz, Mehmet Çoban, “hareket eder, hareket etmektedir, hareket eder durur”, Bahaeddin Sağlam, “dönüyor”, Diyanet Vakfı Meali “akar (döner)”, Orhan Kuntman, “seyreden, seyir halindedir”, Süleyman Tevfik “giden”, Elmalılı Meali (Orijinal), Hasan Basri

<sup>1</sup> Bradley E. Schaefer, “The Origin of the Greek Constellations”, *Scientific American* 295 (2006): 96-101; Michael Falk, “Astronomical Names For the Days of the Week”, *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 93 (1999): 122-133.

<sup>2</sup> Ali Bakkal, *İslam Astronomi Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 25.

<sup>3</sup> İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakim Meali - Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2020), 484.

Çantay, Orhan Fırat, “cereyan eder, cereyan ediyor”, Mahmut Kısa, “yüzüp gitmektedir”<sup>4</sup> şeklinde tercüme etmişlerdir.

Âyetteki *li-müstekarrin lehâ* ifadesi ise Abdülbaki Gölpınarlı “karar edeceği yere kadar”, Abdullah ve Ahmet Algül, Abdullah Parlıyan, Abdullah Tekin, Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz, Cemal Külünkoglu, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), Diyanet Vakfı, Edip Yüksel, Elmalılı Hamdi Yazır, Emrah Demirkent, Erhan Aktaş, Hasan Basri Çantay, Hayrat Neşriyat, İlyas Yorulmaz, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Kadri Çelik, Mahmut Kısa, Mehmet Çakır, Mehmet Türk, Muhammed Esed, Mustafa Çavdar, Süleymaniye Vakfı, Ümit Şimşek, “karar yeri etrafında, kendine ait bir yörüngede, kendi yörüngesinde, kendi karargâhında, kendi mihveri etrafında, kendisi için belirlenen yerde, kendisi için karar kılınan yörüngesinde, rotasında, kendi yolunda, kendine ayrılmış yolda” Elmalılı Hamdi (Orijinal), Orhan Kuntman, Orhan Fırat, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Şaban Piriş, “kendisi için (tesbit edilmiş) olan bir müstakarra doğru, karar kılacağı yere, kendisine mahsus bir müstakar için, kendi müstakarrı (istikrarı veya istikrar bulacağı yer) için, kendine özgü bir durak noktasına/bir durma zamanına doğru”, İsmail Hakkı İzmirli, “karar tutacak yere kadar”, Bahaeddin Sağlam, Süleyman Tevfik, “kendi etrafında ve belli bir hedefe doğru, kendine mahsûs mahall-i karâra kadar”, İsmail Yakıt, Mehmet Çoban, “kendisine ait bir yasa dahilinde, belirlenen yasayla”, Mahmut Özdemir, “kendisine ait bir yerleşim yeri için” Mustafa İslamoğlu, “kendisi için tayin edilen mekân ve zamana bağlı olarak” şeklinde tercüme etmişlerdir.<sup>5</sup>

Âyette “*müstakar*” kelimesi mimli masdar, ism-i zaman veya ism-i mekândır; başındaki “*lâm*” harfi de birkaç farklı manayı mümkün kılar. Malum olan bir müstakarra doğru, bu bir zaman veya mekân olabilir, Güneş sanki koşarak ulaşmaya çalışmaktadır. Sonraki iki ayete (Yâsîn 36/39-40) bakınca daha ilginç anlamlar ortaya çıkmaktadır. Yâsîn Sûresi 36/39’uncu ayette Ay’ın hilal evresinden başlayıp, yıldızlar arasında farklı duraklara uğrayıp, yani tüm evreleri tek tek dolaştıktan sonra tekrar hilal evresine geldiği anlatılmaktadır. Sonra Güneş ve Ay kastedilerek “*وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* : *Her biri bir felekte yüzmektedir*”<sup>6</sup> denmektedir. Felek, Dünya merkezli evren görüşüne itibar etmiş İslam astronomlarının sıkça kullandığı, gök veya gök küresi anlamında bir kelimedir. İç içe girmiş, aynı merkezli, Yer’i çepeçevre sarıp sarmalayan Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve yıldızları taşıyan sekiz küre vardır. Yer merkezli kâinat tasavvurunun Yâsîn Sûre ’sinin 36/40’ıncı ayeti ile uyduğu söylenebilir. Çünkü Ay birinci felekte, Güneş ise dördüncü felektedir. Her birisi çakılı oldukları kürelerin Dünya etrafında dönmesi ile hareket etmektedirler.

Yer merkezli model terkedilip, Güneş merkezli model geçerli olduğunda ayetin meali değiştirilmiş, *felek* kelimesi ile yörüngeler kastedilmeye başlanmıştır. Ay ve Güneş birbiriyle yarış içinde olmadan aynı denizde iki gemi gibi kendi rotalarında yüzdükleri şeklinde anlatılır olmuştur.<sup>7</sup> Yer merkezli modele göre Ay’ı ve Güneş’i taşıyan kürelerin merkezlerinin aynı, dönme hızlarının farklı olması durumunda, tıpkı yeryüzünden bakan birinin gördüğü gibi, Ay ve Güneş’in yarış halinde olması kaçınılmazdır. Dünya etrafında yirmi üç saat elli altı dakikada

<sup>4</sup> <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=38>.

<sup>5</sup> <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=38>.

<sup>6</sup> Yâsîn, 36/40.

<sup>7</sup> Celal Yeniçeri, “Güneş-Kur’an ve Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/292-294.

dolandığı görülen yıldızlar küresine göre, Ay'ı taşıyan küre hem Güneş'i taşıyan küreden hem de yıldızlar küresinden daha yavaştır. Günün birinde Güneş ve Ay birlikte batır, bir gün sonra Güneş batarken Ay batma durumuna henüz gelmemiştir; Güneş batır, yaklaşık 50 dakika sonra Ay batır. Her gün 50 dakika geride kalan Ay'ı 29.5 gün sonra Güneş tekrar yakalarlar. Yani, Ay yavaş Güneş hızlıdır. Bu sayede Ay'ın evreleri ortaya çıkmaktadır. Oysa, Yâsîn 36/40'ta "Güneş'in Ay'ı yakalamasına gerek yoktur" dendiikten sonra "her biri, ayrı bir felekte yüzmektedir" denmiştir. Aynı merkezli kaldıkça, kürelerden vazgeçmek, Ay ve Güneş'i farklı yörüngelere koymak da problemi çözmez. Bu problemin çözümü daha modern bir bakış gerektirmektedir. Bu da Yâsîn 36/38'de ifade edilen Güneş'in cereyanlarının anlaşılmasına bağlıdır.

Unutulmaması gereken bir husus daha vardır ki o da "tecrî" ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamadır: "Resûl-i Ekrem -etrafındakilere-, 'Bu güneş nereye gidiyor biliyor musunuz?' diye sordu. Oradakiler, 'Allah ve resulü bilir' dediler. Bunun üzerine Peygamber şu açıklamada bulundu: 'Güneş arşın altındaki belli yerine kadar gider ve orada secdeye kapanır. Secde durumunda iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğu tarafından doğar. Sonra arş altındaki yerine varıncaya kadar tekrar gider. Orada tekrar secdeye kapanır ve bu halde iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğduğu yerden tekrar doğar ve bu şekilde akıp gitmesine, insanlar Allah'tan korkmadan her istediklerini yapar hale gelinceye kadar devam eder. Nihayet yine arşın altındaki belli yerine vardığı zaman ona, yüksel ve batıdan doğ denilir; o da batıdan doğar".<sup>8</sup> 36/38'inci ayet bu hadisle birlikte ele alındığı zaman *müstakar* kelimesinin "kendine özgü bir durak noktası" anlamına geldiği söylenebilir. Güneş'in gidip duracağı en son yer ise arşın altıdır.

## 2. Hareketli Güneş'ten Hareketsiz Güneş'e

Tarihi açıdan incelendiğinde yazılı kaynaklarda Dünya merkezli kâinat tasavvuru ilk olarak Eflatun (M.Ö. 427–347) tarafından ortaya atılmış, öğrencisi Eudoxus (M.Ö. 390-337) tarafından modellenmiş, Aristo (M.Ö. 384-322) ve Hipparkos (M.Ö. 190-120) tarafından geliştirilmiş ve savunulmuş, Batlamyus'un (M.S. 100-170) *Almagest* adlı kitabının halife Me'mun (813-833) zamanında Arapça'ya çevrilmesinden sonraki İslam düşünürleri arasında kabul görmüştür.<sup>9</sup> Dünya merkezli sisteme alternatif olarak ortaya çıkan Güneş merkezli kâinat tasavvuru ise ilk defa Sisamlı Aristarkus (M.Ö. 310-230) tarafından ortaya atılmış<sup>10</sup> Batlamyus tarafından yer merkezli sistemle karşılaştırması<sup>11</sup> yapılmış ama yanlış olduğuna kanaat getirilmiştir.

Günümüz Bilim Tarihi Seyyid Hüseyin Nasr "... güneş-merkezli sistemin imkân ve ihtimalinin tamamen farkında olan Müslümanlar yer-merkezli sistemin sağladığı tatmini sürdürdüler"<sup>12</sup> demektedir. Buna rağmen, Birûni (973-1050) gibi bazı İslam astronomlarının Güneş merkezli sistemi hayatlarının bir bölümünde savunduğu da bilinmektedir. Hatta Dünya'nın

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bed'ü'l-halk", 4; "Tevhîd", 22-23; "Tefsîr", 36/1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "İmân", 250.

<sup>9</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim - İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 1989), 111.

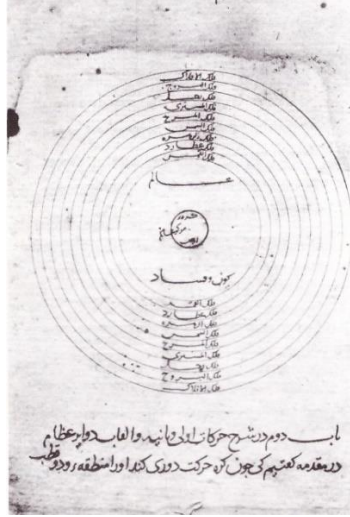
<sup>10</sup> Theo Koupelis, "Yer Merkezli Sistemden Güneş Merkezli Sisteme", *Evreni Anlama Serüveni*. çev. Zeki Eker. (İstanbul: Nobel Yayınları, 2017), 38-68.

<sup>11</sup> Zeki Eker, "İnsan, Bilim, İslam", *Köprü Dergisi* 53 (1996): 99.

<sup>12</sup> Nasr, *İslam ve İlim*, 111.

sabit olmayıp kendi etrafında dönmesi prensibine göre çalışan usturlap yapanlar bile vardır.<sup>13</sup> Dünya merkezli görüşte gece ve gündüzün nasıl olduğunu açıklamak için Dünya'nın kendi etrafında dönmesine gerek yoktur çünkü bu modele göre Güneş her 24 saatte bir Dünya etrafında dolanmaktadır. Buna karşılık, Güneş merkezli sistemde gece ve gündüzün olabilmesi için Dünya'nın 24 saatte bir kendi eksenini etrafında dönmesi şarttır.

Orta Çağ İslam medeniyetleri zamanında Astronomi Batlamyus'tan teslim alındığı gibi kalmamış, yeni gözlem aletleri, hesaplama yöntemleri ve daha duyarlı gözlemler ile Yer merkezli sistemi geliştirilmiştir.<sup>14</sup> Örneğin Güneş'in ve gezegenlerin yılın belli vaktinde daha hızlı olmalarını açıklayabilmek için Batlamyus'un Dünya kâinatın tam merkezinde değil, biraz kaymış bir konumdadır düşüncesini kabul etmeyip, Dünya'yı tekrar merkeze koyarak aynı problemi mevcut 8 küreye bir küre daha ekleyerek çözmeye çalışmışlardır. Hiyerarşik dokuz iç içe küreden yani felekten oluşan, İslam astronomlarının düşündüğü, geliştirilmiş yer merkezli evren modeli Şekil 1 de gösterilmiştir.



Şekil 1 – İslam Astronomisinin dokuz feleği (Seyyed Hossein Nasr)<sup>15</sup>

Göklerin (feleklerin) katmanlı ve yedi tane olduğunu zaten Kur'an söylemektedir. İçten dışa, en yakından uzağa doğru göklerin hiyerarşisi şöyledir: Ay feleği (Felek-ül Kamer), Merkür feleği (Felek-ül Utarit), Venüs feleği (Felek-ül Zühre), Güneş feleği (Felek-ül Şems), Mars feleği (Felek-ül Merih), Jüpiter feleği (Felek-ül Müşteri), Satürn feleği (Felek-ül Zuhal), Burçlar feleği (Felek-ül Buruc) ve Felekler feleği (Felek-ül Eflak). Son iki feleğin, Kur'an'da sözü edilen Arş ve Kürsi olduğu ve yıldızlar küresinin (Burçlar feleği) altında kalan feleklerin de yedi kat semaya karşılık gelmesi düşünüldüğünü Nursi'nin:

“Eski hikmet, semâvâtı dokuz tasavvur edip, lisan-ı şer'ide Arş ve Kürs'ü yedi semâvât ile beraber kabul edip acip bir suretle semâvâtı tasvir etmiştiler. ... Ve hikmet-i cedide namı verilen yeni felsefe ise, eski felsefenin mürur ve ubûra ve hark ve iltiyâma kabil olmayan, semâvât hakkındaki ifratına mukabil tefrit edip, semâvâtın vücudunu adeta inkâr ediyorlar. Evvelkiler ifrat, sonrakiler tefrit edip, hakikati tamamıyla gösterememişler”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago; Kazi Publication, Inc., 2007), 137.

<sup>14</sup> Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 8-378.

<sup>15</sup> Nasr, *İslam ve İlim*, 132.

<sup>16</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 126.

sözlerinden anlıyoruz. Anlaşılan, orta çağ İslam astronomlarınca, kâinatın dokuz küre ile tasviri Yâsîn Sûresi 36/38, 39 ve 40'ıncı ayetleri ile de uyumlu bulunmuştur. Çünkü 1) Güneş hem zahirde hem de modele göre hareketlidir. 2) Ay'ın birinci, Güneş'in dördüncü felekte yüzdüğü modelde (Şekil 1) görünüyor. 3) Güneş uzak, Ay yakın, açısal hızları farkı olduğundan, Ay evreler gösterir.

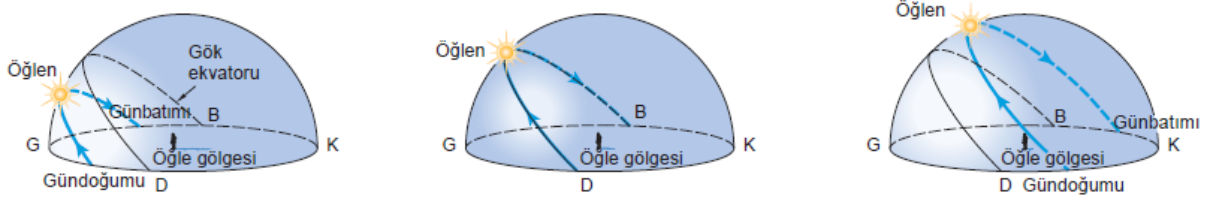
Ancak, gözden kaçan birkaç detay vardır. Birincisi, Ay ve Güneş'in bu modele göre yüzdüğü söylenemez. Çünkü modelde hareketli olan kürelerdir, cisimlerin kendileri değil. Yıldızlar da yıldızlar küresi üstüne çakılıdır. Öyle çakılmışlardır ki burçlar teşekkül ettirilmişdir. Geçerli fizik Aristo Fiziğidir. Aristo'ya göre hareket için hareket ettirici şarttır, hareket eden ve ettiren temas etmek zorundadır. At ve araba gibi. At ile arabanın teması kesilirse, at gider araba durur. Bu nedenle, Aristo'ya göre yıldızlar küresini hareket ettiren bir Tanrı var olmalıdır. Aynı merkezli iç içe küreler mekanik olarak birbirine bağlı olduğundan dönme en dıştan en içe, Ay feleğine kadar gelir. Şekil 2 kürelerin mekanik olarak nasıl birbirlerine bağlandıklarını anlatmak içindir. Anlamak kolay olsun diye sadece Güneş ve yıldızlar küresi gösterilmiş, diğer küreler gösterilmemiştir.



Şekil 2 – Yer merkezli mekanik Evren. Yıldızlar gök küresi üzerine, Güneş ise Güneş küresi üzerine çakılıdır (Evreni Anlama Serüveni Sayfa 43).

Ay ve Güneş gibi Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn için de özel küreler vardır. Kürelerin hareket etmesiyle gezegenler hareket edebilir. Burçları taşıyan gök küresi Dünya'nın merkezinden ve kutuplarından geçen bir eksen etrafında her 23 saat 56 dakikada bir tur atar. Güneş de Güneş küresi üstüne çakılıdır (Şekil 2). Güneş küresinin de dönme eksenine sahiptir. Güneş küresinin dönme eksenine yıldızlar küresinin ekseninden 23 derece 27 dakika eğiktir ve bu eksen yıldızlar küresine iki noktada sabitlenmiştir. Yani yıldızlar küresi dönerken Güneş küresini de döndürür. Güneş küresi yıldızlar küresi ile günde bir tur atmaya zorlanırken, aynı zamanda kendi eksenine göre ters yönde çok daha yavaş (yılda bir tur) döner. Böylece, Güneş yılda 2 kere (21 Mart ve 23 Eylül) günlük hareketinde Dünya ekvatorunun izdüşümü gök ekvatoru (Şekil 2 kırmızı çizgi) üstünde görülür. Güneş; 21 Mart'tan 23 Eylül'e kadar Dünya ekvatorunun kuzeyini daha çok, 23 Eylül – 21 Mart arasında Dünya ekvatorunun güneyini daha çok aydınlatır. Yer yüzündeki gözlemci için Güneş'in görünen hareketi Şekil 3'teki gibidir.





Şekil 3 – Güneş'in günlük (zahiri) hareketi Şekil 2 ile bağlantılı olarak kışa ve yazı göre değişir. (Evreni Anlama Serüveni Sayfa 14)

Şekil 2'ye göre Dünya'daki gözlemci, Güneş'i gök ekvatoru üstünde görürse Güneş tam doğudan doğuyor ve tam batıdan batıyor demektir (Şekil 3'te ortada). Güneş'in tam doğudan doğup tam batıdan battığı sadece iki gün vardır; 21 Mart ve 23 Eylül. Bunlar gece ve gündüzün eşit olduğu ekinoks günleridir. Güneş küresinin, yıldızlar küresine göre ters yönde dönmesi sebebi, 21 Mart'tan sonra Güneş'in her gün gök ekvatorundan uzaklaşmasıdır (bkz Şekil 2). Üç ay sonra gök ekvatorundan en uzak düştüğü gün 22 Haziran'dır (Şekil 3'te sağda). 22 Haziran'dan sonra Güneş tekrar gök ekvatoruna yaklaşmaya başlar. Yer'den bakan onu tekrar Gök ekvatoru üstünde gördüğünde tarih 23 Eylül olmuş demektir. Artık her gün biraz daha güneyden doğduğu için Dünya'nın Güney yarım küresi Güneş ışığını daha çok alır ve güneyde yaz, kuzeyde kış başlar. Kuzeyde en kısa, güneyde en uzun gün 22 Aralık'tır. 22 Haziran ve 22 Aralık günlerine gündönümleri denir. Çünkü Güneş her gün biraz daha kuzeyden veya biraz daha güneyden doğma âdetini bu günlerde durdurup ters yönde değiştirir.

Yer merkezli modelde Ay ve Güneş kendi felekleri üstüne çakılı oldukları için hareket etmezler, bu yüzden bu model Yâsîn Sûresi 36/38, 39 ve 40'ıncı ayetleri ile uyumlu değildir denebilir. Buna mukabil, madem söz konusu küreler Ay ve Güneş'i taşıyor, kürelerin hareketi yeterlidir diye düşünenler çıkabilir. Orta Çağ İslam astronomları böyle düşünmüştür diyebiliriz. Güneş'in Ay'a yetişmesine gerek yoktur, çünkü bu iş kürelere kalmıştır. Ancak kürelerin, özellikle Güneş Küresi'nin kesintisiz hareketi Yasin Suresi 38'inci ayetinin tefsirini zora sokar. Zira sürekli (kesintisiz) hareket (Şekil 1 ve Şekil 2), kıyamet hariç tutulursa, Güneş'in müstakarrı nedir sorusunu cevapsız bırakır.

Yer merkezli sistemden de haberdar olan Fahrüddin er-Râzî; "Güneş'in müstakarrı nedir?" sorusu ile ilgili, eğer Güneş'in müstakar noktası bir zaman ise;

- Kıyamet günüdür. Güneş kıyamete kadar cereyanını (hareketini) sürdürür.
- Bir yıllık zaman dilimidir. Bir yıl biter ve Güneş hareketine tekrar başlar. Burada istikrar hareketin tekrarı anlamına gelse de duran bir Güneş harekete geçmiş ve bir yıl sonra tekrar durmuştur. O günkü düşünce ile durma anları çok kısa<sup>17</sup> olduğundan hareket sürekli görünür diye düşünülmektedir.
- Güneş'in istikrar bulacağı zaman gecedir. Güneş geceye kadar hareket eder.

Güneş'in müstakar noktası bir mekân ise;

- Gök küresi üstünde Güneş'in en yüksekte (Şekil 3, 22 Haziran öğle vakti) ve en alçakta (22 Aralık öğle vakti) görüldüğü yerlerdir.

<sup>17</sup> Momentum kavramı henüz gelişmediğinden, ani durmalar mümkün görülmektedir.

- b) Güneş'in doğduğu ve battığı yerlerinin en uç noktalarıdır. Sanki Güneş, her gün doğduğu yeri değiştirir, bu uç noktalara varınca durur ve tekrar geriye doğru hareketine başlar (gündönümü).
- c) Güneş'in bir gün sonra gök küresi üstünde harekete başladığı noktaya ulaşmasıdır.
- d) Güneş'in bir yıl sonra gök küresi üstünde hareketine başladığı aynı noktaya ulaşmasıdır.

şeklinde yazmıştır.<sup>18</sup>

Bütün bunlardan sonra, Güneş merkezli sistemin imkân ve ihtimalinin tamamen farkında olan İslam astronomlarının, Yer merkezli sistemi terk etmemesi tarihi ve sosyal birçok nedenden kaynaklanabilir. Yâsîn Sûresi 36/38'inci ayeti ile Güneş'in hep hareketli olmasına inanmış Orta Çağ İslam astronomlarının zahirde hareketli, gerçekte hareketsiz Güneş iddiasını taşıyan bir modeli (Güneş merkezli model) kabul etmeleri beklenemez. Bununla birlikte Biruni'nin "... ister Dünya, isterse Güneş merkezde olsun, astronomi değişmez,<sup>19</sup> problem bir fizik problemidir, iki durumdan birini tercih edici en az bir sebep bulunması lazımdır." sözlerinde cevabı görmek de mümkündür.

Gerçekten Biruni'nin sözünü ettiği ama ulaşamadığı tercih edici sebep bir değil iki tane olarak yaklaşık sekiz asır sonra 1838'de yıldız paralaksının ölçülmesi ve 1851'de Paris'te yapılan sarkaç deneyi olarak ortaya çıktı.<sup>20</sup> Yıldızdan bakıldığında Dünya-Güneş arasını gören açı diye tanımlanan yıldız paralaksının ölçülmesi Dünya'nın Güneş etrafında dolanmasının gözlemsel kanıtıdır. Paris'teki deneyde kullanılan sarkacın salınım yönünün hesaplara uygun şekilde değişmesi de Dünya'nın kendi eksenini etrafında dönmesinin kanıtıdır. Bu iki kanıt Dünya'nın kendi eksenini etrafında 24 saatte bir dönerek, aynı zamanda hareketsiz Güneş'in etrafında yılda bir dolandığı bilimsel bilgisini doğruladığından 16'ncı yüzyılda ortaya çıkan Kopernik devriminin başarısı olarak algılanmış, sözü edilen gözlem ve deney bilim tarihi kitaplarında yerini almıştır. Bu olay Yâsîn Sûresi 36/38'inci ayetinin tefsirini zora sokmuş gibi görünse de aslında Kur'an'da geçen yedi gök kavramının ve Yâsîn Sûresi 36/38, 39 ve 40'inci ayetlerinin daha iyi anlaşılmasının yolunu açmıştır.

### 3. Hareketsiz Güneş'ten Hareketli Güneş'e

Bilim ve inanç bir araya getirilmemesi gereken iki farklı kavramdır diyenlere inat, modern bilimin kurucuları (Kopernik, Galilei, Kepler, Newton) Güneş kâinatın merkezinde hareketsiz durmaktadır, gezegenler (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn) onun etrafında dolanırlar varsayımı yani inancı ile bilim yaptılar.

Önce, Kopernik (1473-1543) kanıtı olmadan,<sup>21</sup> asırlar önce terkedilmiş Sisamlı Aristarkus'un teorisini tekrar ortaya atıp canlandırdı. Neden hiç yıldız paralaksı görülüyor sorusuna da yıldızlar çok uzak, paralaks etkisini göz ile görmek, paralaks açısını ölçebilmek mümkün değildir diye geçiştirdi. Sonra Galilei (1564-1642) Kopernik'e yani Güneş merkezli modele inanması yüzünden Engizisyon karşısına çıktı ve mahkeme edildi. İcat ettiği teleskopu ile gördükleri (Güneş

<sup>18</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir - Mefâtihu'l Gayb*, 18. Cilt. çev. Lutfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 18/490-493.

<sup>19</sup> Namaz vakitlerinin, kible yönünün, Ramazan ve bayram günlerinin tayini her iki sistemde de aynıdır.

<sup>20</sup> Zeki Eker, "Ve Güneş Cereyan Eder' Mealindeki Ayetin Astronomi Açısından Değerlendirilmesi", *Katre* 9 (2020): 81-110.

<sup>21</sup> Bu kanıtların ilki 1838 yılında diğeri 1851 yılında geldi.

lekeleri ve Venüs'ün Ay gibi evreler göstermesi, minyatür Güneş Sistemi-Jüpiter ve ayları) savunmasına yetmedi. Mahkeme huzurunda "Dünya dönmüyor" demek zorunda bırakıldı. Mahkemeden sonra "Ben ne dersem diyeyim, yine de Dünya dönüyor." dediği bilinir. Üçüncü olarak, Kepler (1571-1630) hocası Tycho Brahe'nin (1546-1601) mirasına konup zamanın en duyarlı gözlemlerine sahip oldu. Bu gözlemlerden Dünya dahil diğer beş gezegenin Güneş etrafında dolandığı varsayımı sayesinde Kepler yasaları adı ile bilinen ve aşağıda listelenen 3 yasayı keşfetti.

- 1- Gezegenler odaklarının birinde Güneş olan elips yörüngelerde dolanırlar.
- 2- Güneş'ten gezegene çizilen hayali hat eşit zamanlarda eşit alanlar süpürür.
- 3- Gezegen yörüngelerindeki yarı büyük eksenin (a) küpünün, yörünge periyodunun (p) karesine oranı sabittir.

En nihayet Galilei'nin eğik düzlem ve düşme deneyi sonuçlarını ve Kepler yasalarını kullanan Newton (1643-1729), kendi adıyla bilinen ve aşağıda listelenen mekanik yasalarını ve evrensel çekim kuvvetini (2 cisim birbirlerini kütleleri ile doğru, aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı olarak çekerler.) Kepler'in üçüncü yasası sayesinde keşfetti.<sup>22</sup>

- 1- Herhangi bir kuvvete maruz kalmayan (veya birden fazla kuvvete maruz kaldığı halde üzerine etkiyen bileşke kuvvet sıfır ise) kütle veya cisim (kütleli cisim) hareketsiz ise hareketsizliğini, hareketli ise sabit hızda düzgün doğrusal hareketini sürdürür.
- 2- Belli bir kuvvet altında cisimler ivmelenir, ivme etki eden kuvvet ile doğru, cismin kütleli ile ters orantılıdır.
- 3- Birbirlerine kuvvet uygulayan iki cisim (ör. Dünya-Ay, Güneş-Dünya, çarpışan iki kütle) var ise birincinin ikinciye ve ikincinin birinciye uyguladıkları kuvvetler eşit ve ters yönlüdür.

Güneş'in mutlak anlamda evrenin merkezinde hareketsiz olduğu inancı ile yola çıkarak çalışmalarını sürdüren modern bilimin kurucuları (Kopernik, Galilei, Kepler, Newton) bir bakıma "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" Yâsîn Sûresi'nin 36/38'inci ayetinin anlamını doğrular tarzda Güneş'in sürekli kendi etrafında dönerek silkindiği gerçeğinin ortaya çıkmasına sebep oldular.

Çok geçmeden keşfedilen şüphesiz Güneş'in topaç gibi dönüyor olmasıdır. Galilei 1609 yılında önce Güneş lekelerini optik teleskopu sayesinde gördü.<sup>23</sup> Sonra Güneş görüntüsünün batı kenarında kaybolan bir lekenin 14 gün sonra tekrar görülebilmesi ve bir lekenin Güneş yüzeyinde 14 gün kalabilmesinden Güneş'in 28 günde bir tam tur atarak döndüğüne hükmetti. Güneş'in döndüğünün keşfedilmesi Galilei dahil, güneş hareketsizdir diyen Kepler ve Newton'u da rahatsız etmedi. Çünkü Güneş'in dönüyor olması onun evrenin merkezinde sabit bir konumda olması gerçeğini değiştirmiyordu.

Oysa Newton'un önerdiği gravitasyon (çekim) formülü sürekli dönen Güneş'in aynı zamanda silkindiğini ortaya koydu. Salınma veya silkinme dönme gibi değildir. Salınma sabit konumdan belli bir yönde periodik uzaklaşmalara işaret ederken, silkinme sabit konuma olan uzaklığın farklı yönlere doğru farklı periyodlarda değiştiği anlamındadır. Silkinen bir Güneş hiçbir zaman mutlak anlamda evrenin merkezinde olamaz. Bu da aslında Newton ve taraftarlarının temel felsefesi olan

<sup>22</sup> Başına elma düştü, çekim kuvvetini buldu iddiası doğru değildir.

<sup>23</sup> Zeki Eker, "Ve Güneş Cereyan Eder' Mealindeki Ayetin Astronomi Açısından Değerlendirilmesi", 81-110.



Güneş evrenin merkezinde hareketsizdir düşüncesi ile çelişir.

### 3.1 Modern tanımıyla Güneş Sistemi

Modern bilimin kurucuları ve sonrakiler Güneş Sistemini tanımlarken “Dünya dahil, Güneş ve gezegenlerinden oluşan sisteme Güneş Sistemi denir” şeklinde bir tanım kullandılar. Hatırlayanlar bilir, ülkemizde 1960’lı yıllarda ilkökul ders kitaplarında kullanılan tanım da böyleydi. Bu klasik Güneş Sistemi tanımı günümüzde yetersiz kalmaktadır. Artık Güneş Sisteminde sadece Dünya ve gezegenler yoktur, gezegenlerin ayları, kuyruklu yıldızlar, asteroidler, Neptün ötesi cisimler, irili ufaklı göktaşları, meteor ve meteoritler, gezegenler arası gaz ve toz hepsi Güneş Sisteminin üyeleridir. Güneş Sisteminde mevcut toplam kütleinin %99.85’lik kısmı Güneş’te bulunur<sup>24</sup>. Geriye kalan miktar (%0.15) gezegenler, aylar, asteroidler, kuyruklu yıldızlar ve diğer üyelerin toplam kütlelidir. Güneş sistemi cisimlerinin tanıma dâhil edilmesi tanımın uzamasına sebep olacağı gibi, eksik veya fazla olması da problemidir.

Efradını camî ağyarını mâni<sup>25</sup> çağdaş bir Güneş Sistemi tanımına olan ihtiyaç gün gibi ortadadır. Kur’an’daki yedi gök (Seb’a semavat) kavramını Dünya civarı, Güneş Sistemi, Galaktik yakın uzay, Samanyolu uzayı, Lokal Grup, Virgo kümesi, Evrenin kendisi şeklinde açıklayan Eker’e (2018)<sup>26</sup> göre “gök” daha büyük gök içinde yüzen uzay parçası demektir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun düzenlediği Kur’an Ayetleri ve Bilimsel Veriler Işığında Yaratılış-1 çalıştayında sunduğu bildirisinde, bu tanım geliştirilmiş, Eker (2023)<sup>27</sup> sema=gök tanımını “İçindeki cisimlere hareket imkânı veren ve onlara referans çerçevesi (koordinat sistemi) görevi yapan hacim veya uzay parçası” olarak değiştirmiştir.

Bundan böyle artık Güneş Sistemi büyük ölçekli bir referans (veya koordinat) sisteminin adıdır. Bu tanım hiçbir Güneş Sistemi cismini tanım dışında bırakmaz. Güneş’in çekim etkisi ile hareket edip varlığını sürdüren her cisim, değil sadece gezegenler ve ayları, Güneş Sisteminde ait gaz ve toz dahi bu tanıma dahil olur. Güneş sisteminin dışından Güneş sistemine giren cisimler ise bu tanıma girmez çünkü hareketleri Güneş’ten etkilense bile belli bir süre sonra Güneş Sistemini terk ederler. Enerji kaybedip Güneş Sistemi içinde kalanlar olabilir. Bu durum da tanıma bozmaz. Çünkü bu yabancı cisim de artık Güneş Sisteminde yerleştiği için, Güneş sistemine ait bir obje olmuştur.

Her koordinat veya referans sisteminde orijin (sıfır noktası) denen hareketsiz bir nokta, bir referans düzlemi, bir referans doğrultusu ve cisimlerin konumlarını belirten koordinat sayıları vardır. Sıfır noktası, referans düzlemi, referans doğrultusu olmadan cisimlerin konumları, hareketleri, hızları ve ivmeleri tanımlanamaz. Modern bilimin kurucuları Güneş Sisteminin sıfır noktasını Güneş’in merkezi, referans düzlemini ekliptik,<sup>28</sup> referans doğrultusunu 21 Mart da Güneş-Dünya doğrultusu olarak belirlemişlerdir. Referans sisteminin hareketsiz duruşu da yıldızlara bağlanmıştır. Yıldızlar da Güneş gibi hareketsizdir, hareket eden sadece gezegenler, Ay ve Jüpiter’in dört uydusudur.<sup>29</sup> Yıldızların birer Güneş, Güneş’in de bir yıldız olduğunu söyleyen

<sup>24</sup> [https://www.nasa.gov/audience/forstudents/postsecondary/features/F\\_The\\_Solar\\_System.html](https://www.nasa.gov/audience/forstudents/postsecondary/features/F_The_Solar_System.html).

<sup>25</sup> Tanıma girenleri toplayan, girmemesi gerekenleri hariçte tutan.

<sup>26</sup> Zeki Eker, “Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula, Esir ve Yedi Kat Sema”, *Katre* 6 (2018): 193-217.

<sup>27</sup> Zeki Eker, “Yedi Gök/Taraik/Şidat’ın Evren Modeli ve Yorumu”, *Bildiri, Kur’an Ayetleri ve Bilimsel Veriler Işığında Göklerin Yaratılışı – I*, 8-10 Mayıs 2023, ANKARA.

<sup>28</sup> Dünya’nın Güneş etrafındaki yörüngesinin düzlemi.

<sup>29</sup> Galiei’nin keşfettiği dört ay Io, Europa, Ganymede ve Callisto, o günlerde bilinen aylardır.

Newton, yıldızların birbirlerini çekerek, neden tek bir noktada yığılmadığı sorusunu da cevapsız bırakmamıştır. Sonsuz büyüklükteki bir evren içinde sonsuz sayıda yıldız var ise yıldızların ve Güneş'in hareketsiz kalacağını düşündü. Küre yüzeyi gibi sınırları olmadığı için, sonsuzluğun da merkezi yoktur. Her bir yıldız diğerleri tarafında her yöne doğru aynı kuvvet ile çekileceği için bileşke kuvvetin sıfır olacağını öne süren Newton'a göre yıldızlar da (Güneş gibi) kendi adı ile bilinen birinci yasa çerçevesinde hareketsiz olmak zorundadır.

### 3.2. Güneş'i hareketsiz farz etmekle neyi kaybettik?

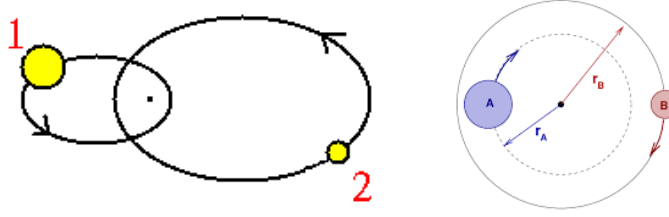
Neredeyse, iki asırdan beri yapılan çift yıldız ve çoklu sistem gözlemleri ve sonuçlarından bugün biliyoruz ki, kendi sistemi içinde bile olsa hareketsiz durabilen yıldız yoktur. Örneğin Şekil 4'te Kelebek Açık Kümesi görülmektedir. Kümenin 1590 ışık yılı uzaklıkta, 80 yıldızdan oluşmuş ve 94.2 Milyon yıl yaşında olduğu bilinmektedir. 80 yıldızın kendi aralarındaki çekim kuvveti kümenin dağılmasını önler.<sup>30</sup> Ayrıca küme içindeki her bir yıldız geriye kalan 79 yıldızın uyguladığı kuvvetlerin toplamı olan bir bileşke kuvvet sebebiyle Newton'un ikinci yasası çerçevesinde hareket etmektedir. Kümenin tek bir kütle merkezi vardır ve küme yıldızlarının hepsi bu merkez etrafında eliptik yörüngelerde dolanmak zorundadır. Aksi takdirde Newton'un ifade ettiği gibi (Her iki kütle, yani iki yıldız, aralarındaki uzaklığın karesi ile ters, kütleleri ile doğru orantılı olarak birbirlerini çekerler.) ortaya çıkan kuvvetler küme yıldızlarını kümenin kütle merkezinde toplar, biz de bu kümeyi böyle göremezdik.



Şekil 4 – M6 veya Kelebek açık Kümesi (Evreni Anlama Serüveni sayfa 451)

Bir yıldız kümesinin kütle merkezi şekline göre değişir, ancak küme yıldızlarının kabaca küresel bir hacim içinde dağıldıklarını düşünürsek, kütle merkezi bu kürenin merkezinde olur. Kütle merkezine göre yıldızların hareketlerini detayları ile anlayabilmek için çift yıldız sistemlerine bakmamız gerekmektedir.

<sup>30</sup> Wu Zhen-Yu, Zhou Xu, Ma Jun, ve Du Cui-Hua 2009, *Monthly Notices Royal Astronomical Society*, vol. 399, 2146-2164.



Şekil 5 – Büyük (1) ve küçük (2) kütleli iki yıldızın kütle merkezine göre eliptik yörüngeleri (solda). Yörüngeler eliptik değil de daire olsaydı (sağda).

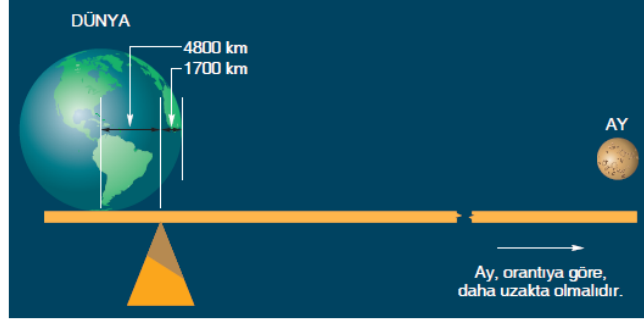
Farklı kütlelere sahip bir çift yıldız sisteminde her bir yıldızın kütle merkezine göre tanımlanmış birer yörüngesi olduğu Şekil 5'te görülmektedir. Yörüngeler ikisi birden eliptik (solda) veya daireseldir (sağda). Yörüngelerin büyüklükleri hariç periyodu ve diğer yörünge parametreleri aynıdır. Küçük yörünge her zaman büyük kütleli yıldızın aittir ve sistemin kütle merkezi iki yıldızın birleştiği doğru üstünde, kütlesi daha büyük olan yıldızın yakınıdır. Kütle merkezi sistemde yegâne hareketsiz nokta olduğundan büyük kütleli yıldızın yörüngesi, daha küçük ve hareketi (hızı) daha yavaştır.<sup>31</sup> Yörüngeler eliptik ise iki yıldız enberi zamanında birbirlerine en yakın, enöte zamanında birbirlerine en uzak konumda olurlar. Yörüngeler dairesel ise, yıldızların birbirlerine göre uzaklıkları değişmez her zaman aynı kalır. Kütle oranı büyüdükçe kütle merkezi, kütlesi büyük yıldızın yakınına yaklaşır.

Güneş sisteminin Herkül Burcu tarafına sabit hızla gitmesi gibi, Bir çift yıldız sistemi de uzay içinde belli bir yöne doğru sabit hızla gidiyor olabilir ki genelde durum böyledir. Sistem içi hareketler söz konusu olunca, sistemin dış uzay içindeki sabit hızı dikkate alınmaz. Sistemin kütle merkezinin hızı sıfırdır diye hesaplar yapılır. Bu da sistemdeki hareketlerin eksiksiz incelenebilmesi için kullanılan doğal referans çerçevesinin (koordinat sisteminin) kütle merkezine, yani hareketsiz farz edilen sıfır noktasına yerleştirilmesi anlamına gelir. Aksi takdirde sıfır noktasını nereye konduğuna bağlı olarak bilgi kaybolabilir.

Örneğin, koordinat sisteminin sıfır noktasını büyük yıldızın (baş yıldız) merkezine konursa baş yıldız hareketsiz görünür. Hesaplanabilen sadece yoldaş yıldızın yörüngesidir. Sıfır noktası yoldaş yıldızın merkezine kaydırılırsa, bu sefer de yoldaş yıldızın hareketli olduğu bilgisi kaybolur, hesaplanabilen sadece baş yıldızın yörüngesidir. Mutlak sıfır noktasının Dünya'nın merkezinde farz edildiği Yer merkezli sistemi hatırlarsak, Güneş ve gezegenlerin neden Dünya etrafında doluyor gibi algılanmasının sebebini böylece anlamış oluyoruz. Dünya'daki gözlemcinin gördüğü de zaten budur.

Buna rağmen, referans sisteminin sıfır noktasını baş yıldızın taşımanın avantajları olabilir. Hesaplar kolaylaşır. Çözülmesi gereken iki yerine tek bir yörünge (yoldaşın baş yıldızın göre) vardır artık, eksik bilgiyi tamamlamak yani hareketsiz kütle merkezinin yerini bulmak ve her iki yörünge parametrelerini yazabilmek şartı ile. Bu şartın yerine getirilmesi yoldaş yıldızın kütle oranının baş yıldızın kütlelerine bölümü ( $M_2/M_1$ ) olarak ifade edilen kütle oranının bilinmesini gerektirir. Aksi takdirde kaybolan kaybolduğu ile kalır. Yıldızların kütleleri bilinirse, hareketsiz sıfır noktasının yerini bulmak bir kaldıraç problemi gibidir, kolayca çözülür (bkz Şekil 6).

<sup>31</sup> Büyük yıldız küçük yörüngede, küçük yıldız büyük yörüngede dolandığı için bu sonuç kaçınılmazdır.



Şekil 6 – Dünya-Ay sisteminin kütle merkezi Dünya'nın merkezinde değil, Ay tarafına doğru Dünya merkezinden 4800 km uzakta, yüzeyin 1700 km altında, Yer'in içindedir (Evreni Anlama Serüveni Sayfa 84).

Önce Kepler çıplak göz ile görülebilen beş gezegenin yörüngelerini empirik olarak belirledi. Daha sonra, Newton kendi yasaları ve çekim yasasını kullanarak bu gezegenlerin yörüngelerini teorik olarak hesapladı. Teori ve gözlemin uyuşması, Güneş merkezli görüşün başarısı olarak algılandı. Böylece, Güneş'in de hareketsiz olduğu varsayımının geçerli olduğu düşünüldü. Ancak Newton, evrensel çekim yasasını uygularken, hesap kolaylığı açısından cisimlerin boyutsuz bir nokta olduğunu varsayıp hesap yapıyor; gezegen yörüngelerini Güneş merkezine, Ay yörüngesini Dünya merkezine göre hesaplıyordu. Ancak Dünya-Ay sisteminin Güneş'e göre yörüngesini hesaplariken daha dikkatli olunması gerektiği anlaşıldı. Çünkü Dünya-Ay sistemini de tek bir nokta ve bu noktanın Dünya'nın merkezinde olduğunu kabul ederek yapılan hesabın yanlış olacağı Şekil 7'de açıkça görülmektedir.

Şekil 6'da görüldüğü gibi Dünya-Ay sisteminin kütle merkezi Ay tarafına doğru Dünya merkezinden 4800 km uzakta ve Yer kabuğunun 1700 km altında kalmaktadır. Kepler'in dediğinden farklı olarak Newton'a göre hesaplanan yörüngede artık Dünya değil, Dünya-Ay sisteminin kütle merkezi eliptik yörünge çizmektedir. Şekil 7'de Dünya-Ay sisteminin kütle merkezinin takip ettiği elips yörünge ile Dünya ve Ay'ın gerçek yörüngeleri görülmektedir. Günümüzde Dünya ve Ay'ın kütleleri, Dünya merkezinden Ay merkezine olan uzaklık çok iyi bilindiği için bugün biz bu gerçeği biliyoruz, Ay'ın kütlesi ve uzaklığı çok iyi bilinmediği için Newton Ay'ın kütlesini ihmal ederek hesap yapmış olmalıdır.



Şekil 7 – Dünya-Ay sisteminin kütle merkezi (kırmızı) eliptik yörünge üstünde kalırken Dünya ve Ay'ın takip ettiği yörüngeler (yeşil ve mavi) artık elips olmaktan uzaktır (Evreni Anlama Serüveni Sayfa 85).

Dünya-Ay sisteminin kütle merkezini kabaca Dünya merkezinde farz etmekle Dünya'nın

Güneş etrafında izlediği gerçek yörünge bilgisini (Şekil 7’te yeşil yörünge) kaybediyoruz. Peki, Güneş-Dünya veya herhangi bir Güneş-gezegen ikilisi için referans noktasının (sıfır noktası) Güneş Sisteminin kütle merkezinde değil de Güneş’in kütle merkezinde farz edilmesiyle neyi kaybediyoruz? Güneş’in dönerek nasıl silkindiği bilgisini.

### 3.3. Güneş’in Silkinmesi

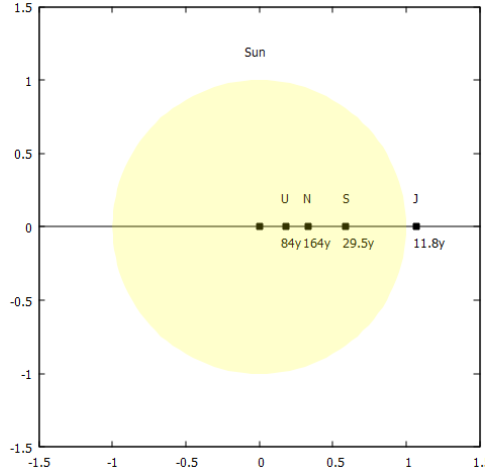
Günümüzde çok gezegenli tek yıldız sistemlerindeki yıldızların hareketlerinin gözlenip kaç tane gezegene sahip olduğunun belirlenebilmesi gibi, Güneş Sisteminin dışına çıkıp Güneş’i de aynı şekilde gözleyebilseydik Güneş’in Güneş Sisteminin kütle merkezi etrafında nasıl silkinerek hareket ettiğini tespit edebilirdik. Maalesef, Güneş Sistemi içinden gözlem yaparak Güneş’in silkinmesini tasvir etmek pek mümkün değildir. Bu konuda tamamen çaresiz olduğumuz da söylenemez. Çift ve çoklu yıldız sistemlerinden elde edilen bilgi ve tecrübeler sayesinde Güneş’in cezbeye kapılmış Mevlevi gibi dönerek silkindiğini tasvir etmek de mümkündür.

	Kütle ( $\oplus$ )	uzaklık (AB)	$X_0$ (km)	$X_0$ ( $R_G$ )	Dolanma periyodu
Merkür	0,055	0,3871	9,6	0,000014	88 gün
Venüs	0,815	0,7233	265	0,000381	225 gün
Dünya	1,012*	1	455	0,000654	365 gün
Mars	0,107	1,5237	73,6	0,000106	1,88 yıl
Jüpiter	317,817	5,2034	742559,3	1,067356	11,86 yıl
Satürn	95,161	9,5371	407787,7	0,586155	29,5 yıl
Uranüs	14,537	19,1913	125387,6	0,180232	84 yıl
Neptün	17,147	30,0690	231723,9	0,333080	165 yıl
Plüton	0,002	39,4817	38,6	0,000056	248 yıl

\* Ay ve Dünya kütlesi birlikte

Tablo 1’de 8 gezegenin ve Plüton’un kütleleri Dünya kütlesi biriminde<sup>32</sup> ve Güneş’ten ortalama uzaklıkları Astronomik Birim (AB) cinsinden (1 AB = 150 Milyon km) verilmiştir. Arşimet zamanından beri bilinen basit kaldıraç hesabına göre kaldıraçın boyu (aradaki uzaklık) ve kütleler (m gezegenin, M Güneş’in kütlesi) bilinirse  $Xm = (1 - X)M$  formülü ile X (Kütle merkezinin Güneş merkezinden uzaklığı) hesaplanabilir. Bu hesaba göre en etkili gezegen Jüpiter’dir. Sistemde sadece Jüpiter ve Güneş olsaydı hareketsiz sıfır noktası Güneş merkezinden Jüpiter’e doğru 742559,3 km uzakta olurdu. Güneş yarıçapı 695700 km olduğuna göre bu sayı sıfır noktasının Güneş’in içinde değil de Güneş’e çok yakın yüzeyinin biraz üstünde olduğunu gösterir. Her bir Güneş-gezegen çifti için sıfır noktasının yeri hesaplanmış ve Tablo 1’in dördüncü kolonunda km cinsinden, beşinci kolonda ise Güneş yarıçapı cinsinden listelenmiştir. Jüpiter hariç, diğer gezegenler için 5’inci kolondaki sayının birden (1) küçük olması Güneş-gezegen ikilisine ait hareketsiz noktanın Güneş içinde kaldığını söyler.

<sup>32</sup> Dünya’nın kütlelerini 1 birim kabul edersek demektir. Tabloda Dünya kütlelerinin 1,012 birim olması Ay’ın ihmal edilmemesi yüzündendir. Diğer gezegenlerde aylarının katkısı ihmal edilecek kadar küçük olduğundan tabloda sadece o gezegenin kütlesi dikkate alınmıştır.



Şekil 8 – Güneş (sarı daire). J) Güneş-Jüpiter ikilisi için, S) Güneş-Satürn, N) Güneş-Neptün, U) Güneş-Uranüs ikilisi için kütle merkezinin (hareketsiz sıfır noktasının) Güneş'ten uzaklığı. Güneş'in ikilinin kütle merkezi etrafında kaç yılda dolacağı noktalarının hemen altında gösterilmiştir.

Şekil 8'de sarı daire Güneş'i temsil etmek üzere çizilmiş ve her bir Güneş-gezegen ikilisi için kütle merkezinin yeri işaretlenmiştir. Tablo 1'de katı gezegenlerin kütleleri o kadar küçüktür ki Şekil 8 ölçeğinde Güneş merkezinde üst üste binmiş gibi görünmektedir. Katı gezegenler içinde en büyük etki 455 km olarak Dünya-Ay sistemine, en küçük etki de 9.6 km olarak Merkür'e aittir. Şimdi düşünelim; Güneş Sistemi, Güneş ve Merkür'den ibaret olsaydı Güneş'in merkezi hareketsiz kütle merkezi etrafında 9.6 km yarıçaplı bir daireyi 88 günde dolanacaktı. Güneş'in hızı saniyede 8 milimetre olacaktı. Güneş Sistemi Güneş ve Venüs'ten ibaret olsaydı Güneş 265 km yarıçaplı bir daireyi 225 günde dolanacaktı (hız saniyede 8.5 cm). Güneş Sistemi Güneş ve Dünya'dan ibaret olsaydı Güneş 455 km yarıçaplı bir daireyi bir yılda dolanacaktı ve hızı saniyede 9 cm olacaktı. Güneş Sistemi Güneş ve Mars'tan ibaret olsaydı 73.6 km yarıçaplı bir daireyi yaklaşık iki yılda dolanacaktı (hız saniyede 8 milimetre). Özetlersek, katı gezegenlerin Güneş'e etkisi çok küçüktür.

Ancak Güneş Sistemi Güneş ve Jüpiter'den ibaret olsaydı 742559 km yarıçaplı bir daireyi (Güneş'in hemen dışında bir nokta) yaklaşık 12 yılda dolanacaktı ve Güneş'in hızı saniyede 12.5 metre (45 km/saat) olacaktı. Güneş Sistemi Güneş ve Satürn'den ibaret olsaydı 407787,7 km yarıçaplı bir daireyi 29,5 yılda dolanacaktı (hız saniyede 2.75 metre, saate 10 km). Güneş Sistemi Güneş ve Uranüs'ten ibaret olsaydı 125387,6 km yarıçaplı daireyi 84 yılda dolanacaktı (hız saniyede 29 cm, saate 1 km). Güneş Sistemi Güneş ve Neptün'den ibaret olsaydı 231723,9 km yarıçaplı bir daireyi 165 yılda dolanacaktı (hız saniyede 28 cm). Güneş sekiz gezegenin sekizine liderlik ettiği için bu hareketlerin hepsini aynı anda yapmaktadır.

Yüz yılların saniyeler kadar hızlı geçtiğini düşünürsek Güneş'in nasıl bir silkinme hareketi yaptığını hayal edebiliriz. Dünya'nın ve Güneş Sisteminin yaşı yanında yüzyılların insan ömründeki saniyeler gibi olması durumunda, Plüton ve asteroidler, kuyruklu yıldızlar gibi cisimlerin etkilerini görmesek bile, Güneş'in bir zikir halkasının ortasında bir serzahir gibi sıfır noktasına çok yakın ama ona dokunmadan 8 farklı genlikte (sıfır noktasına olan uzaklıklar) saniye ve saniyenin kesirleri ile ifade edilen 8 farklı periyod ile sallanarak silkindiğini, bu silkinmesini 4.5 milyar yıldan beri tekrarladığını ve bugün Newton'un keşfettiği çekim yasası ile teorik olarak

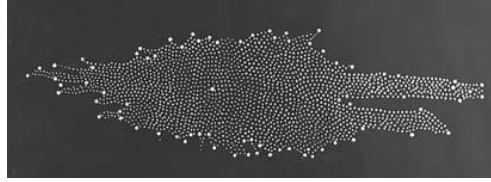


hesaplayıp, teyit edebiliyoruz.

### 3.4. Modern Bilim, Güneş Sayesinde Yedi Göğe Açılan Pencere

Dünya'nın Güneş etrafında dolandığı gerçeğini ispatlayan 1838'deki ilk paralaks gözlemi ve Dünya'nın kendi etrafında döndüğünü ispatlayan 1851 yılındaki sarkaç deneyi sonucuna göre hareketsiz referans noktasının (koordinat sisteminin orijini) Güneş'e taşınmasının ardından modern bilime inanmışların merakı uzayda Güneş civarında yıldızların nasıl dağıldığı sorusuna çevrildi.

William Herschell (1738-1822) ve kız kardeşi Caroline Herschell inşa ettikleri iki optik teleskop ile çok önceden çalışmalarına başlamışlardı bile. Yıldızları Güneş gibi ve aynı parlaklıkta olduklarını varsayıp, uzaktakilerin yakındakilere göre daha sönük görülmesinden yola çıkıp, yıldız koordinatlarını, uzaktan haber veren görünen parlaklıklarını kaydederek yıldız sayımları adı verilen bir araştırmaya giriştiler. Böylece, binden fazla nebulayı, çok sayıda açık ve küresel yıldız kümesini, gezegen Uranüs'ü ve bazı gezegen aylarını (Oberon, Titan, Mimas, Enceladus) da keşfeden Herschell'ler yıldızların Güneş etrafında Şekil 9'daki gibi dağıldığı sonucuna vardılar.



Şekil 9 – Yıldız sayımı sonuçlarına göre evren modeli (Evreni anlama Serüveni<sup>33</sup>).

Sınırsız uzayda sonsuz sayıda yıldız var diyen Newton'u onaylamayan bu sonuca göre Güneş'ten uzaklaştıkça azalan yıldız yoğunluğu<sup>34</sup> belli bir uzaklıktan sonra sıfırlanmaktadır. Yıldız sayımlarından çıkartılmış mercimeği andıran evrenin dik kesiti Şekil 9'da görülmektedir. Sağa ve sola doğru çıkıntıların 360 derece Güneş'i (ve Dünya'yı) sardığı düşünülürse, gözlemlerle ortaya konan bu evren modeli Dünya'dan gözlemcilerin gördüğü Samanyolu denen parlak kuşağın bilimsel açıklamasıdır. Anlaşılan, Güneş'i çepeçevre saran bu çıkıntı yüzünden evren (Samanyolu) kabaca bir mercimek tanesine benzemektedir ve Güneş tam ortadadır.

Ortaya çıkan bir başka sonuç da yıldızların sanıldığı gibi hareketsiz olmayıp, yıllık koordinat ölçümlerinden çıkan (veya hesaplanan) öz hareketleri<sup>35</sup> sebebiyle hareketli olmalarıdır. Öyle ki Güneş'ten uzaklaştıkça öz hareketler küçülmekte, sonunda ölçülemez hale gelmektedir. Öz hareketi ölçülemeyen yıldızlara sabit yıldızlar adı verilmiştir. Tıpkı bir trende pencereden baktığımızda tren yolundaki direklerin trenin hareket yönünün tersine pencerenin önünden hızla geçmesi, biraz daha uzaktaki ağaçların direkler gibi ama daha yavaş geçmesi, tren yoluna olan uzaklık arttıkça geçme hızlarının yavaşlaması ve nihayet uzak dağların hareketsiz görünmesi gibi. Herschell'ler her halde 1800'lü yılların başında kullanılmaya başlamış bir trene binmiş veya benzer bir deneyimi atlı araba ve/veya gemi ile yaşamış olmalı ki "tüm yıldızlar, özellikle yakın olanlar, hareketli iken Güneş neden hareketsiz olsun?" diye sorgulayıp Güneş'in de her yıldız gibi

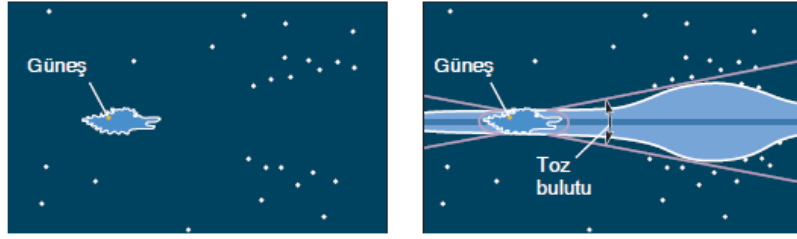
<sup>33</sup> Theo Koupelis, "Samanyolu Gökadasi", *Evreni Anlama Serüveni*, çev. Serap Ak (İstanbul: Nobel Yayınları, 2017), 450.

<sup>34</sup> Birim hacim içindeki yıldız sayısı.

<sup>35</sup> Yılda açı saniyesi olarak ölçülen, yıldızın Güneş'e göre hareketinden (hızından) kaynaklanan Gök küresi üstünde gözlenen konum (koordinatlarının) değişimi.

hareketli olması gerektiğini düşünmüşler, hızını ölçemeseler de hareket yönünü kabaca tahmin etmişlerdir.

Herschell'lerin başlattığı yıldız sayımı çalışmalarının 20'nci yüzyılın başlarına kadar devam ettiğini ama galaksi kavramının gelişmediğini görüyoruz. 1930'lu yıllara kadar eliptik galaksiler, Samanyolu içinde bulutsular (nebulalar), spiral galaksiler ise henüz tam teşekkül etmemiş ilkel Güneş sistemleri olarak algılandı. Ancak Sefeid adı verilen yıldızların periyod-parlaklık bağıntısını kullanarak Andromeda ve yirmiye yakın galaksinin uzaklığını ve uzaklaşma hızlarını hesaplayan Edwin Hubble,<sup>36</sup> bu cisimlerin Samanyolu içinde olmadığını, yani uzaklıklarının Samanyolu'nun çapından onlarca ve yüzlerce kat daha büyük olduğunu fark etti. Artık spektroskopi (tayfbilim) de gelişmiş, sadece yıldızların öz hareketlerinden değil, spektroskopi sayesinde yıldızların ölçülen radyal (yaklaşma veya uzaklaşma) hızlarının kullanılmasıyla Güneş'in hareketinin büyüklüğü ve yönü (bugün için bu değer 19.5 km/s, Herkül Burcu tarafına doğru) netleşmeye başlamıştır. Jacobus C. Kapteyn klasik yıldız sayımları ile Samanyolu içinde Güneş'in yerini belirlemeye çalışırken, Harlow Shapley de aynı yıllarda (Şekil 10) aynı şeyi küresel kümeleri kullanarak yaptı.



Şekil 10 – XX. Yüzyılın başlarında Shapley (noktalar) ve Kapteyn evrenlerinin karşılaştırılması. Soldaki şekil- XX. Yüzyılın başları. Sağdaki şekil- Bugün. Samanyolu diski ve şişkin bölgesi silüeti ile birlikte (Evreni anlama Serüveni).<sup>37</sup>

Küresel kümeler Shapley'e avantaj sağlıyordu çünkü Samanyolu diskinden dışarıya doğru gözlem yaptığı için gözlemleri Samanyolu diski içindeki tozdan etkilenmediğinden daha uzakları görebildi. Tozun sebep olduğu sönmüleme (yıldızların olduğundan daha sönük görülmesi) yüzünden Kapteyn'in evreni hem daha küçük hem de Güneş evreninin merkezinde görünüyordu. Tüm evrenin Samanyolu olduğunu düşünen Shapley ise Güneş Samanyolu'nun merkezinde değildir (bkz Şekil 10) diyordu. 1930'lardan sonra Güneş'in yakın uzaydaki yıldızlara göre ölçülen hızının hesaplanmasında kullanılan teknik ile yıldızlar değil de küresel kümeler kullanıldığında Güneş'in küresel kümelere göre hızı ise çok daha büyük (250 km/s) bulunmuştur.

İnsanlar başlangıçta Dünya'yı hareketsiz zannettiler. Ama sonra Dünya'nın Mevlevi gibi dönerek Güneş etrafında dolandığı gerçeği ile karşı karşıya kalınca, ilk mutlak (hareketsiz) referans sistemi Dünya'dan alıp Güneş'in merkezine kaydırmak zorunda kaldılar. Uzun soluklu gözlemlerin ardından, Güneş'in de hareketsiz olmadığı gerçeği ortaya çıktı. Bu da Güneş'e ve Güneş civarındaki yıldızlara hareket imkânı tanıyan üçüncü bir göğün varlığını ortaya çıkardı ve nihayetinde mutlak referans sisteminin Üçüncü Sema'ya, taşınmasını zorunlu kıldı. Varlığından böylece haberdar olduğumuz Üçüncü Sema, İkinci Sema gibi bir referans veya koordinat

<sup>36</sup> Edwin Hubble, "Communications from Mount Wilson Observatory to the National Academy of sciences", No: 105, 1929.

<sup>37</sup> Koupelis, *Evreni Anlama Serüveni*, 452.



sistemidir ki bu referans sisteminin bilimsel dildeki adı LSR'dir (**L**ocal **S**tandard of **R**est).

Bu yeni sema Güneş Sistemi semasına oranla çok daha geniştir. Öyle ki Güneş Sistemi Seması'nda kullanılan uzaklık birimi (1 AB = 150 milyon km.) artık çok küçük kalmış, kullanışsız duruma düşmüştür. Bu semada kullanılan uzaklık birimleri ışık yılı veya parsek (pc)'tir. Bir parsek=206265 AB=3.26 ışık yılıdır.

Üçüncü Sema'nın büyüklüğü yani çapı kabaca 3-5 kpc'tir. Bir kpc=1000 pc=3260 ışık yılıdır. Karanlık, berrak gecelerde saman dökülmüş yol gibi görünen Samanyolu kuşağı hariç, çıplak gözle görünen tüm yıldızlar, Herkül Burcundaki Vega Yıldızı ve diğerleri; Arcturus, Aldebaran, Algol, Sirius (Kur'an'da Şi'ra Yıldızı diye geçer), Betalgeus, Rigel, Denep vs ve adını bilmediğimiz milyonlarca yıldız Üçüncü Sema içindeki yıldızlardır. Üçüncü Sema'dan çıkılınca içine girilen sema Galaksimiz Samanyolu'nun kapladığı uzay yani Dördüncü Sema'dır. Şekil 10 Üçüncü ve Dördüncü Semaların karşılaştırılması anlamındadır. Dördüncü sema olarak tasvir ettiğimiz yeni koordinat sisteminin bilimsel dildeki adı FSR'dir (**F**undamental **S**tandard of **R**est).

Önce LSR (Üçüncü Sema) ve sonrasında FSR'nin (Dördüncü Sema) tanımlanmasının amacı Galaksimiz içinde bulunan yıldızlar, yıldız kümeleri, yıldızlararası madde veya bulutsuların gerçek konum ve hızlarının hesaplanması içindir. Gözlemler Dünya'dan yapıldığından tüm gök cisimlerinin<sup>38</sup> ölçülen konum ve hızları önce Güneş'e göre olmak zorundadır. Daha sonra bu bilgiler kullanılarak ve önce LSR'ye sonra FSR'ye göre düzenlenip yorumlanarak Galaksimizin yapısı ve içindeki cisimlerin<sup>39</sup> nasıl hareket ettikleri öğrenilebilir. LSR Samanyolunun merkezinden sekiz buçuk kpc uzakta, saniyede kabaca 250 km hız ile bir turunu 250 milyon yılda tamamlayacak şekilde hareket etmektedir.

Dördüncü Sema (Samanyolu uzayı) Üçüncü Semadan yaklaşık 10 kat daha büyüktür. Samanyolu evrendeki tek galaksi değildir. Samanyolu'ndan başka irili ufaklı trilyonlarca galaksi vardır. Galaksilerin bir araya gelmesi ile galaksi kümeleri teşekkül etmiştir. Bu kümelene sıradan bir araya geliş değildir. Küme üyesi galaksiler gravitasyon ile birbirlerine bağlıdır. Örneğin Fornaks galaksi kümesi 62 milyon ışık yılı uzaklıktadır, gravitasyonla birbirine bağlı 58 galaksiden oluşmaktadır. Herkül galaksi kümesi 570 milyon ışık yılı uzaklıkta 100 galaksiden, Coma galaksi kümesi 321 milyon ışık yılı uzaklıkta 1000 galaksiden müteşekkildir. Küme üyesi galaksiler kümenin çekim merkezi etrafında hareket ederler.

Beşinci Sema Samanyolu'nun İçinde bulunduğu galaksi kümesidir. Bu kümenin adı da Lokal Grup'tur. Lokal Grup da önceki semalar gibi hareketsiz farz edilen bir referans sistemidir. Samanyolu'nun bu sema içindeki hızı 80 km/s dir.<sup>40</sup> Beşinci Sema, Dördüncü Semadan yaklaşık 3000 kat daha büyüktür, çapı yaklaşık 3 Mpc başka bir tabirle 10 milyon ışık yılıdır.

Galaksi kümeleri de kütleçekim kuvveti ile bir araya gelerek, bir üst düzey organizasyon olan, kümelerin kümeleri anlamındaki süper kümeleri oluşturmuşlardır. Bir süper kümenin içinde onlarca, yüzlerce galaksi kümesi bulunabilir. Süper kümelerin gravitasyon sebebiyle birleşip süper-süper-kümeleri oluşturup oluşturmadığı incelenmiş ve süper kümelerden daha büyük oluşumlara rastlanmamıştır. Süper kümeler evren içinde en üst düzey organizasyonlardır.

<sup>38</sup> Buna galaksimizin dışındaki cisimler de dahildir.

<sup>39</sup> Buna üçüncü sema da dahildir.

<sup>40</sup> Barbara Rayden, *Introduction to Cosmology* (UK: Cambridge University Press, 2017).

Görünen evren içinde 10 milyona yakın süper küme olduğu tahmin edilmektedir.

Beşinci Semayı (Lokal Grup) barındıran, ona ve içindeki diğer kümelere hareket imkânı sağlayan süper kümenin adı Virgo'dur. Virgo süper kümesinin kapladığı hacim Altıncı Sema'dır. Lokal Grup bu sema içinde 620 km/s hızla hareket etmektedir. Boyutları Beşinci Semadan yaklaşık 11 kat daha büyüktür. Çapı 33 Mpc veya yaklaşık 110 milyon ışık yılıdır.

Evrenin kendisi Yedinci Sema'dır. Bir semanın başka bir sema içinde hareket etmesi kuralı Yedinci Semada son bulmaktadır. Bu kadar büyük ölçekte gözlenebilen sadece ve sadece evrenin genişlemesidir. Süper kümeler aralarındaki uzaklıklar ile orantılı hızlarla birbirlerinden uzaklaşırlar. Hubble Yasası diye bilinen bu yasa Edwin Hubble tarafından "Bir galaksinin uzaklaşma hızı onun uzaklığı ile orantılıdır." şeklinde ifade edilerek 1929 yılında yayınlanmıştır.

Yedinci Semanın büyüklüğü yaklaşık 14 milyar ışık yılıdır ve insanlar için sınırlıdır. Yani Yedinci Sema'da öyle bir uzaklık vardır ki bu uzaklıktaki cismin uzaklaşma hızı ışık hızına eşittir. Bu da görünen evrenin görülebilirlik sınırıdır. Bu sınırda veya ötesinde bulunan bir yıldızdan çıkan ışığın Dünya'ya (gözlemciye) ulaşması mümkün değildir. Tıpkı akıntıya karşı yüzmek gibi. Akıntı hızı ile akıntıya karşı yüzen bir ilerleme kaydedemez, hep aynı yerde kalır çünkü yüzdüğü kadar akıntı onu geriye götürür. Aynı şekilde görülebilirlik sınırından Dünya'ya doğru çıkan ışık fotonunun yaklaşma miktarı kadar evrenin genişlemesi sebebiyle foton herhangi bir yaklaşma kaydedemez. Görülebilirlik sınırı evrenin gözlenen evrenden çok daha büyük olduğunu ima eder.

#### 4. Güneş'in Cereyanları ve Yedi Gök

Güneş bağlantılı gözlemler sayesinde önce Galaksimiz Samanyolu içindeki katmanlı yapıyı öğrendik. Evrenin genişlediğini keşfeden Edwin Hubble'dan sonra da Samanyolu dışındaki katmanları öğrendik. Katmanları saydığımızda sayının yedi olması bir tesadüf olabilir mi?

"Yedi Gök" (Seb-a semavat) ifadesi Kur'an-ı Kerim'de yedi farklı surede geçmektedir. Bunlar sırasıyla; Bakara 2/29'uncü ayet, İsra 17/44'üncü ayet, Mu'mininun 23/86'inci ayet, Fussilet 41/12'nci ayet, Talak 65/12'nci ayet, el-Mülk 67/3 ve Nuh 71/5'inci ayetlerdir. Modern astrofizik ve kozmoloji kitaplarında Kur'an'da geçen yedi gök ile ilgili doğrudan bilgi veya yedi göğü anımsatan herhangi bir yorum yoktur. Var olan sınırları belli olmayan tek bir uzaydır; bir de bu uzay içinde hiyerarşik düzene göre sıralanmış kozmik gök cisimlerinin konumları, madde mahiyetleri, özellikleri, hareketleri ve evrimlerine ait bilgilerdir.

İçinde yaşadığımız varlık alemi Şehadet<sup>41</sup> ve Gayb alemleri şeklinde sınıflandırılırsa Kur'an'da geçen Yedi Göğün hangi alemde olduğu büyük önem arz etmektedir. Yedi Gökten bahseden ayetler içinde ikisi (el-Mülk 67/3, Nûh 71/15) bu göklerin şehadet aleminde olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Örneğin, el-Mülk 67/3'üncü ayette "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاقُوتٍ فَارَاجِعْ : الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ : Yedi göğü uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmanın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?" denmektedir. Yedi Gök görülemez olsaydı, el-Mülk 67/3'üncü ayette "Gözünü çevir de bir bak" ve Nûh 71/15'inci ayette "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا : اللَّهُ خَلَقَ كَيْفَ تَرَوْنَ كَيْفَ" denmezdi. Fil suresinde geçen

<sup>41</sup> Şahitlik ettiğimiz, görebildiğimiz, deney ve gözlem yaptığımız evren şehadet alemidir. Gayb alemi görülemeyen, bilinmeyen alemidir.

Ebrehe'nin ordusu için de söyleniyor diyerek itiraz etmek isteyenler olabilir. Buradaki görmek, bizzat gözle görmeyi ifade ettiği gibi, gözlem ve deney sonucunda ortaya çıkan bilgi ve belgeleri de kastetmektedir. Her insanın yedi semayı gözü ile tek tek görmesi gerekmez. Deney ve gözleme dayalı bilimsel bilgiler çerçevesinde ikna olması göz ile görmek gibidir.

Fussilet 41/12'inci ve es-Sâffât 37/6'tuncu ayetleri el-Mülk 67/3. ve Nûh 71/15. ayetlerini açıkça desteklemektedir. Es-Sâffât 37/6'da ( *إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ* ) Biz yakın semayı kevakib ile süsledik) geçen “kevakib” kelimesi yıldızları değil gezegenleri kastetmektedir. Delili Hz. İbrahim'in gökyüzüne bakıp hakikate ulaşması ile ilgili el-En'âm 6/76, 77 ve 78'inci ayetlerdir. Ay ve Güneş'ten önce görülen cisim bir yıldız değil gezegendir. Ayet necm demiyor. Kevkeb diyor. Yıldızlar, Kutup Yıldızı (Polaris) ve civarındakiler hariç, Ay ve Güneş gibi doğarlar ve batarlar. Ay ve Güneş doğarken görülmüştür, amma, kevkebin doğuşundan söz edilmemiştir. Venüs hiçbir zaman gece yarısında ve öncesinde doğmaz. O ancak, senenin bazı vakitlerinde akşamdan sonra karanlık basınca veya sabaha karşı görülebilir. Ayette “*لَا أُحِبُّ الْأَفْلَاقِينَ*”<sup>42</sup> ifadesi vardır. Hz. İbrahim “batanları sevmem” demiş. Tarih boyunca Venüs güzellik ve aşk tanrıçasıdır. “Sevmem” bu manaya (Sevilen Tanrıça Venüs anlamına) itirazı hatıra getirmektedir.

Es-Sâffât 37/6'da “Biz yakın semayı kevkeblerle süsledik” deyip ayet bitirilmiştir. Oysa, Fussilet 41/12'de “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir” denmektedir. Kevkeb kelimesinin yerini misbah kelimesi almış gibidir. Bir kevkeb (gezegen) misbah olabilir, ama her misbah kevkeb değildir. Misbah ışık veren alet, lamba, ampul, kandil anlamındadır. Bu durumda, Ay ve Güneş de misbahdır. Yıldız, yıldız kümeleri, galaksiler, galaksi kümeleri hepsi de farklı türden misbahlardır. Neden es-Sâffât 37/6'da dünya semasını kevkeblerle süsledik derken yedi kat semadan bahsedilmemiştir de Fussilet 41/12'de misbahlarla süsledik derken yedi kat semadan bahsedilmiştir?

Dünya semasını içinden süslemeye gerek yoktur. Muhatap yeryüzündeki insanlar ve cinler ise dışından da süslenebilir. Es-Sâffât 37/6'da kevakib kelimesi ile yıldızlar değil Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn kastedilmiştir, onlar da sadece İkinci Sema içindedirler. Bu anlamda gezegen (kevkeb), burçlar arasında gezen yıldız anlamındadır. Babililer ve öncekiler onları yıldızların arasında gezen yıldız olarak tanımladılar ve bildiler. Kelimenin anlamı zamanla değişti. Bugün, Güneş'in veya herhangi bir yıldızın etrafında dolanan, görünen ışık üretemeyen cisimler olarak biliniyorlar.

“*فَقَضَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ*” Fussilet 41/12'de misbahlar, en alt dünya seması hariç, tüm evrende (7 semanın 6'sında) olabildikleri için yedi sema düzeni ve dünya semasını korumak üzere göklere görev verilmesi yerindedir ve anlamlıdır. Misbah gözle görülebilir ışık yayan alet anlamına geldiğine göre, demek ki yedi kat semanın şahadet alemi içinde olması gerekir.

İmâm Mâturîdî'ye (ö.933/944) göre dünya seması, yeryüzündekilerin hemen gördüğü ve şahit olduğu en yakın semadır.<sup>43</sup> Mâturîdî'ye göre ayetlerden görünen, şahit olunan ve gözlenen göğün dünya seması, diğer göklerin ise ahiret hayatının seması olduğu şeklinde bir sonuç çıkarmak doğru

<sup>42</sup> El-En'âm, 6/76.

<sup>43</sup> Soner Aksoy, “Kur'an'da Dünya Seması Tasviri”, Bildiri, Kur'an Ayetleri ve Bilimsel Veriler Işığında Göklerin Yarattığı – II, 13-15 Eylül 2023, ANKARA.

değildir. Zira Allah yeryüzü ehline yakınlığından dolayı ona dünya seması ismini vermiştir. Böylece o müşahede edilen en yakın göğün (dünya semasının) fâni olması gibi diğer göklerin hepsinin de fani olduğunu vurgulamıştır.<sup>44</sup> Dolaylı olarak dünya seması dahil, yedi kat gök, nesnelere dünyasında olup günü geldiğinde yok olmaya mahkumdur.

#### 4.1 Birinci ve İkinci Semalardaki Cereyanlar

Yer ve/veya Güneş merkezli modeller ile anlamakta zorluk çekilen Yâsîn 36/38, 39 ve 40 ayetleri modern bilim ile daha anlamlıdır. “لَا الشَّمْسُ يَنْبِغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ” : Güneş’in Ay’a yetişmesine gerek yoktur çünkü her biri ayrı bir felekte yüzmektedir”.<sup>45</sup> Gerçekten, Ay birinci felekte gravitasyon kuvveti sayesinde Dünya’ya bağlıdır. Görünüşte Yer etrafında dolandığı müşahede edilen Güneş aslında İkinci Semada sürekli kendi etrafında dönerek silkinme hareketi yapmaktadır. Yeryüzündeki gözlemcinin görüp tasvir ettiği Güneş’in zahiri hareketinin gerçek olmadığını ifade etmek adına ayet Güneş’in Ay’a yetişmesine gerek yoktur demiştir. Böylece, Ay’ın menzillere uğrayarak Dünya etrafında dolandığını “وَالْقَمَرَ قَدْرًا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ” hatırlatan Yâsîn 36/39’uncu ve 40’ıncı ayetler birlikte düşünüldüğünde, Ay’ın gerçek, Güneş’in zahiri hareketi (aslında Dünya dönüyor) sayesinde Ay’ın evreleri zuhur ediyor anlamı ile öne çıkar.

Bu durumda, “وَالشَّمْسُ تَحْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ” Yâsîn 36/38’de “tecri” kelimesi ile kastedilenin Güneş’in zahiri hareketi olmayacağı hatıra gelir. Çünkü, zahiri hareketin nedeni Güneş değil Dünya’dır. “Tecri” den maksat Güneş’in kendi hareketi olunca, dikkatimizi İkinci Semanın merkezine en yakın cisim olan Güneş’e çevirmemiz gerekiyor. O her 28 günde bir kendi etrafında dönerek sürekli silkinme hareketi yapmaktadır. Durmadan sürekli hareket de “Güneş’in müstakarrı nedir?” sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

Ancak Güneş’te öğle bir cereyan vardır ki (çekirdeğindeki nükleer reaksiyonlar) “tecri” kelimesinin çok anlamları içinde bir tanesi doğrudan ona bakıyor olabilir. Gerçekten, bilimsel anlamda Güneş’i Güneş olmaktan çıkaracak, Güneş’i söndürecek tek olay çekirdeğindeki yakıtının bitmesi ile nükleer tepkimelerin durmasıdır. Güneş ve diğer yıldızların çekirdeklerinde süregelen nükleer tepkimelerin günün birinde biteceği kaçınılmazdır. Güneş şimdi hidrojen füzyonu evresindedir ve kabaca 4.7 milyar yaş ile, adeta, yakıtının biteceği o müstakar noktaya doğru koşmaktadır. İngilizce “run”, Türkçe “koşar gibi gitmek”, Arapça “tecri” ifadesi yerindedir çünkü bir atletin yarış sonuna doğru depara kalkması gibi, nükleer reaksiyonların hızı da giderek artmaktadır. Hidrojen füzyonu evresinden sonra, helyum, karbon, neon ta demir çekirdek üreten silikon füzyonu evresine kadar, her evre önceki evreden yaklaşık 10 kat daha kısadır. Tepkime hızlarının artmasıyla Güneş’in ışınım gücü de sürekli artar. Kütlesi yeterince büyük olan yıldızlar tüm evreleri geçebilirler, Güneş için sadece hidrojen ve helyum füzyonları mümkündür.

Güneş’in çekirdeğindeki nükleer tepkimeler başka cereyanlara da sebep olur. Evet Güneş aynı zamanda elektrik akımı ve manyetik alanlar üreten dinamo gibi çalışmaktadır. Bu yüzden yüzeyinde lekeleri, manyetik alanlar ve Güneş’ten dışa doğru esen yüklü parçacılardan oluşmuş Güneş rüzgârları vardır. Granül (kaynayan bulgur ambarı görüntüsü) hareketleri, yani konveksiyon hücrelerinin Güneş yüzeyindeki yatay hareketleri, 20’nci yüzyılın ortalarından sonra

<sup>44</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/67.

<sup>45</sup> Yâsîn 36/40.

keşfedilen, p ve g dalgalarından oluşan 5 dakikalık osilasyonların “tecri” kelimesinin anlamı içinde olması gerekir. Çünkü müstakarra varınca, nükleer reaksiyonların durması ile bütün bu cereyanlar da duracaktır. Şimdi, tekrar Güneş’in Ay’a yetişmesine gerek yoktur diyen Yâsîn 36/40’ı hatırlayalım. Ayın dolanma hareketi ile günün birinde durmak üzere programlanmış Güneş’in nükleer reaksiyonlarının yarıştırılması uygun mudur? Elbette hayır.

#### 4.2. Üçüncü, Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Semalardaki Cereyanlar

Mutlak (hareketsiz) koordinat sistemi, 1900’lü yılların ilk yarısında, Güneş’ten alınmış Üçüncü Semanın merkezine konmuştur. Üçüncü Sema, Güneş’in Herkül Burcu doğrultusunda Solar Apeks denene yöne doğru, saniyede 19.5 km hız ile gittiği semadır. Bu semanın bilimsel dildeki adı, LSR veya Galaktik yakın uzaydır. Üçüncü semanın sıfır noktası, Güneş civarındaki yıldızların Güneş’e göre hızlarının ortalaması ve sonrasında Güneş’in bu sema içindeki hızı tespit edilerek elde edilmektedir. Güneş’in LSR’ye göre hızı bilinirse, Güneş’e göre ölçülen yıldız hızı ve konumlarının LSR düzeltilmesi yapılabilir. Böylece, Güneş dahil civar yıldızların Üçüncü Sema içindeki konum ve hızları ortaya çıkar. Ölçek o kadar büyüktür ki Güneş Sistemi bir nokta kadardır. Dünya’dan yapılan gözlemler Güneş’ten yapılmış gibidir. Aslında apekse doğru sabit hızla giden Güneş sisteminin kütle merkezidir demek daha doğrudur.

İkinci Sema Üçüncü sema içinde sabit hızda giderken, İkinci Semanın sıfır noktasına en yakın konumda olan Güneş, silkinmesini ve topaç gibi dönmesini sürdürmektedir. Ay’ın Birinci Semada Dünya etrafında dolanması, Dünya-Ay ikilisinin Güneş Sistemi içindeki hızı ve Güneş Sisteminin apekse doğru saniyede 19.5 km’lik bir hızı olduğu düşünüldüğünde Yâsîn 36/40 ayetinin tefsiri tekrar değişir. Ay ve Güneş her birisi ayrı bir felekte (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ); Ay birinci, Güneş ikinci, ikisi birlikte üçüncü gök içinde, saniyede 19.5 km hız ile apekse doğru gitmektedir. Güneş’in Ay’a yetişmesine gerek yoktur çünkü her birinin kendi feleği içindeki hareketleri hariç tutulursa ikisi de aynı hızda hareket etmektedir. İkinci Sema içinde kendi ekseni etrafında dönüşünü sürdüren Dünya ve etrafında dolanan Ay ile birlikte Güneş etrafında dolanırken gece-gündüz oluşumu ve Ay’ın evreler göstermesi devam eder. Zahirde görüldüğü gibi Güneş’in Ay’a yetişmesine gerek yoktur.

Civar yıldızlara değil de küresel kümelere göre Güneş’in konumu ve hızı dikkate alındığında (bkz Şekil 10), hareketsiz mutlak koordinat sisteminin Üçüncü Semanın merkezinden alınıp, Galaksimiz Samanyolu’nun merkezine konması gerektiği açıkça görülmüştür. Bunun sebebi Üçüncü Sema’nın da zannedildiği gibi nihai sıfır noktası olmadığıdır. Sonuç olarak, Üçüncü Sema da dördüncü bir sema içinde yüzmektedir.

Astrofizikçiler bu noktada dikkatlidirler. Üçüncü Sema’nın düzgün dairesel hareketi ile, Güneş’in de bir yıldız gibi Samanyolu’nun çekim etkisi altındaki eliptik yörünge hareketini karıştırmazlar. Bugün bize Üçüncü Sema içinde apekse doğru 19.5 km/s olarak sabit görünen İkinci Sema’nın hızı, birkaç milyon sene sonra biraz farklı bir yöne yönelmiş olarak karşımıza çıkabilir ve çıkacaktır. Ama Üçüncü Sema’nın Dördüncü Sema (Samanyolu uzayı) içindeki saniyede kabaca 250 km olan hızı 4.5 milyar yıldan beri kabaca aynı kalmıştır. Üçüncü Sema Dördüncü Sema içindeki düzgün dairesel hareketini sürdürürken, Üçüncü sema içindeki Güneş sistemi birkaç milyon yıl sonra başka bir apekse doğru hareket ediyor olarak görülecektir. Üçüncü Sema ve içindekiler (İkinci Sema, İkinci Sema içinde Birinci Sema ve Güneş, Birinci Sema içinde Dünya ve Ay) Dördüncü Sema içinde kendi hareketlerine ek olarak saniyede 250 km hız ile



Galaksimizin kütle merkezi etrafında dolanmaktadır. Yâsîn Sûresi 36/40'ıncı ayetinde dendiği gibi Ay ve Güneş her birisi ayrı bir felekte (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ); Ay birinci, Güneş ikinci, ikisi birlikte üçüncü gök içinde, saniyede 19.5 km hız ile apekse doğru giderken aynı zamanda Samanyolu'nun kütle merkezi etrafında 250 km/s hız ile dolanmaktadırlar.

Dördüncü Sema'nın (Samanyolu'nun) Beşinci Sema (Lokal Grup) içindeki Andromeda Galaksisi'ne doğru 80 km/s'lik hızı ve Beşinci Sema'nın Altıncı Sema (Virgo) içindeki 630 km/s'lik hızı düşünüldüğünde Yâsîn Sûresi 36/40'ıncı ayetinde dendiği gibi Ay ve Güneş her birisi ayrı bir felekte (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) yüzüyor gerçeği değişmediğinden Güneş'in Aya yetişmesine gerek yoktur.

Genişleyen evren (Yedinci Sema) önceki semalar gibi değildir. Homojen ve izotropik genişlemesi yüzünden içindeki Virgo benzeri Süper kümelerin hepsi birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar. Bu şişme, genişleme veya uzaklaşma hareketinin bir merkezi olmadığından her bir Süper küme kendini kâinatın merkezinde hareketsiz zanneder. Bu yüzden her bir alt semanın üst sema içinde yüzmesi yedinci sema içinde son bulur. “Güneş’in hareketi Arş’ta son bulur.” hadisini hatırlayalım.

## 5. Sonuç

Geçerli kanıtları olmadan Güneş evrenin merkezinde hareketsizdir, Dünya ve gezegenler onun etrafında dolanmaktadır inancı ile çalışmalarını sürdüren modern bilimin kurucuları Kopernik, Galilei, Kepler, Newton’un ortaya koyduğu Kepler ve Newton yasaları, tam tersine ikili ve çoklu yıldız sistemi gözlemlerinden çıkan sonuçlara göre Güneş’in mutlak anlamda hareketsiz olmadığını, “وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ” Yâsîn 36/38 ayetini gözlere sokarcasına, Güneş’in cezbeyle kapılmış Mevlevi gibi dönerek silkindiği sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Bu sonuç, önce Aristarkus, sonra Modern bilimin kurucularının ortaya koyduğu Güneş hareketsizdir bilgisi ile açıkça çelişmektedir. Çift yıldızlarda her bir yıldızın ortak kütle merkezi etrafında harekete zorlanması gibi, Güneş dahi gravitasyon (çekim) etkisiyle Güneş sisteminin hareketsiz sıfır noktası etrafında harekete zorlanır. Ancak, bu hareketi o kadar küçük ve yavaştır<sup>46</sup> ki yakın yıldızların birinden bakan bir gözlemci ancak günümüzün teknolojisi ile on yıllarca (en az Uranüs’ün periyodu kadar) çok dikkatli, duyarlı ve defalarca gözlem yapmak şartıyla Güneş’in silkinme hareketini algılayabilir. Felsefi açıdan Güneş’in kendi sistemi içinde hareketsiz olmadığını ortaya koyan bu bilginin, algılanması zor, küçük, yavaş hatta önemsizdir denilip göz ardı edildiği takdirde, “Güneş merkezde ve hareketsizdir” diyenleri kabaca tasdik ettiği de söylenebilir.

Maalesef, Orta Çağ İslam astronomları bu bilgiye sahip değildiler. “Güneş merkezde ve hareketsizdir.” hükmünü bir yaklaşım değil mutlak gerçeklik olarak algıladılar. Ömrü boyunca Yâsîn Sûresi’nin 36/38. ayetini okuyan veya işiten bir Orta Çağ İslam astronomunun Güneş hareketsizdir iddiasında olan bir sistemi hemen kabul etmesi elbette mümkün değildir. Öte yandan, İbn-i Sina’nın yer merkezli sisteme göre ürettiği iç içe yarı bilinçli kürelerden (felekler) oluşan Südur Teorisini Güneş merkezli evren görüşüne uyarlamak da mümkün değildir. Üstelik Dünya’nın eksenini etrafında dönerek Güneş’in etrafında dolandığı bilgisi (gözlemsel kanıtları)

<sup>46</sup> Gezegenin Güneş’e, Güneş’in gezegene uyguladığı kuvvetler eşit ve ters yönlüdür (Newton’un 3. Yasası). Eşit kuvvetler büyük kütleyi daha az ve yavaş, küçük kütleyi daha çok ve hızlı hareket ettirir (Newton’un 2. Yasası).

henüz ortada yok iken, asırlardır kullanılan Dünya merkezli objektif referans sistemini ikna edici bir gerekçe olmadan Dünya'dan alıp Güneş'e yerleştirmenin anlamsızlığının farkında olan Orta Çağ İslam astronomlarının neden Kopernik gibi aceleci davranmayı Yer merkezli kâinat görüşünü sürdürmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Ne var ki kozmik hakikatlerin gizli kalmayıp zamanı gelince ortaya çıkmak gibi bir özelliği vardır. Zahirde Ay'dan daha hızlı olup, her yeni ay evresinde Ay'ı yakalayan Güneş olayının görüldüğü gibi olmadığını Güneş'in Ay'ı yakalamasına gerek yoktur; her biri ayrı bir felekte yüzmektedir diyerek günümüz astronomuna anlatırcasına, ayetlerle şahadet aleminde olduğu beyan edilen yedi gök kavramına destek veren Yâsîn 36/38, 39 ve 40'ıncı ayetleri, Yer merkezli kâinat paradigmasına kapılmış Orta Çağ İslam alimlerini o günlerde uyandırmadı.

Öte yandan, Kur'an ayetlerinden habersiz, genişleyen kâinatın iç içe katmanlı yapısını (Evren, süper kümeler, kümeler, galaksiler, yıldızlar, gezegenler) gözlem ve yorumlarıyla ortaya koyan modern bilimin temsilcilerinden İslam'a ve Kur'an'a uygun yorum ve değerlendirmeler beklemek de Müslümanlara uygun düşmez. İster doğudan ister batıdan, bilginin kaynağı her kim ve neresi olursa olsun, bilimsel bilgileri Kur'an ışığında yorumlamak görevi, elbette, bir Müslümana ait olmalıdır. Bu ise konuya ait bilgilerin olgunlaşma zamanına bağlıdır. Zamanından önce yapılan yorumlar, zamanından önce yenen meyveler gibidir, hamdır ve lezzet vermez çünkü eksiktir.

Kur'an ve hadisler o günün meraklı insanlarına kâinatın yapısı ve işleyişi ile ilgili bu hakikatleri teşbih ve kinayelerle, kelimelerini de özenle seçerek ("tecri" kelimesi buna örnektir), o şekilde anlattı ki o günün Müslümanları da hissesiz kalmadılar, derslerini aldılar. Hz. Peygamber Resûl-i Ekrem (SAV) Efendimiz'in 'Bu Güneş nereye gidiyor biliyor musunuz?' sorusuna verdiği cevap da buna dahildir. Hatırlayalım: 'Güneş arşın altındaki belli yerine kadar gider ve orada secdeye kapanır. Secde durumunda iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğu tarafından doğar. Sonra arş altındaki yerine varıncaya kadar tekrar gider. Orada tekrar secdeye kapanır ve bu halde iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğduğu yerden tekrar doğar ve bu şekilde akıp gitmesine, insanlar Allah'tan korkmadan her istediklerini yapar hale gelinceye kadar devam eder. Nihayet yine arşın altındaki belli yerine vardığı zaman ona, yüksel ve batıdan doğ denilir; o da batıdan doğar'.<sup>47</sup> Bugünkü bilimsel gerçekliğe ters gibi görünen bu anlatımı, bir kenara koyup, şimdiki bilgilerimiz ile o günkü topluluğa bu soru nasıl cevaplanır diye düşünelim.

Güneş'in Gök küresi üstündeki (Şekil 3) zahiri hareketini o topluluğa o zamanda bundan daha güzel anlatmak mümkün olmazdı. Zenit ve Nadir, bilimsel literatüre girmiş, beynelmilel, baş-ucu ve ayak-ucu anlamına gelen iki kelimedir. Şekil 3'te görüldüğü gibi enlemi 23.5 dereceden büyük olan yerlerde yazın Güneş'in öğle vakti konumu zenite kadar ulaşamaz. Enlemi 21.4 derece olan Mekke'de haziranda Güneş'in öğle vaktinde tam zenitte olduğu iki gün vardır. Enlemi 24.5 derece olan Medine civarı düşünüldüğünde, 22 Haziran'da öğle vaktinde Güneş neredeyse zenitedir denilebilir.

Hadiste Arş kelimesi ile kastedilen Güneş'in Gök küresinde çıkabildiği en büyük yükseklik anlamına gelirse, öğlen vakti, Şekil 3'te sağ kürede gösterildiği gibi, Güneş zenitte yani baş-

<sup>47</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001), "Bed'ü'l-halk", 4, "Tevhîd", 22-23, "Tefsîr", 36/1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956), "İmân", 250.

ucundadır denilir. Güneş battıktan sonra nereye gider? Elbette ufkun altına, Zenit'in tam tersi doğrultudaki ayak-ucu (nadir) noktasına. Bir insan secde ettiğinde baş seviyesi ayak seviyesine geldiği gibi, sanki Güneş öğle vakti kıyamda, akşam rükûda, gece yarısında ise secde konumundadır. Bu durumda, Güneş nereye gitti sorusuna verilecek en veciz cevap "Güneş secde etmeye gitti" olacaktır.

Güneş'in Birinci Sema'da zahiri, İkinci Sema'da topaç gibi dönmesi ve silkinmesi hariç tutulursa, "tecrî" kelimesi ile diğer semalardaki hareketleri kastedildiği takdirde, Güneş'in müstakarrı nedir sorusuna "Güneş'in gidip duracağı en son yer ise arşın altıdır." diye cevap vermek bugün artık daha kolay anlaşılır bir ifade olarak görünüyor. Arş'ı en büyük gök veya genişleyen evren olarak tanımladığımızda, altıncı göğün (Virgo Süper Kümesi) genişleyen evren içinde hızı yoktur veya ölçülemiyor bilimsel gerçeği "Güneş'in gidip duracağı en son yer ise arşın altıdır." diye teşbih tarzında ifade edildi diyebiliriz. İşte bu yüzden, Güneş'i tüm cereyanları ile anlamak, yedi katmanlı yapısı ile kâinatı anlamak demektir. Elbette en doğruyu Allah bilir.

### Kaynakça

Aksoy, Soner. "Kur'an'da Dünya Seması Tasviri" (Yayımlanmamış bildiri). *Uluslararası Sempozyum: Kur'an Ayetleri ve Bilimsel Veriler Işığında Gökler – II*. Ankara: 13-15 Eylül 2023.

Bakkal, Ali. *İslam Astronomi Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Eker, Zeki. "İnsan, Bilim, İslam". *Köprü Dergisi* 53 (1996): 99-106.

Eker, Zeki. "Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula, Esir ve Yedi Kat Sema". *Katre* 6 (2018): 193-217.

Eker, Zeki. "Ve Güneş Cereyan Eder Mealindeki Ayetin Astronomi Açısından Değerlendirilmesi". *Katre* 9 (2020): 81-110.

Eker, Zeki. "Yedi Gök/Taraik/Şidat'ın Evren Modeli ve Yorumu". *Uluslararası Sempozyum: Kur'an Ayetleri ve Bilimsel Veriler Işığında Göklerin Yaratılışı – I*. Ankara: 8-10 Mayıs 2023.

Falk, Michael. "Astronomical Names For the Days of the Week". *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 93 (1999): 122-133.

Hubble, Edwin. Communications from Mount Wilson Observatory to the National Academy of sciences (1929), No: 105.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve İlim - İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Nasa. Erişim 15 Haziran 2023. <https://www.nasa.gov>



- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in İslam*. Chicago: Kazi Publication, İnc., 2007.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.
- Rayden, Barbara. *Introduction to Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir - Mefâtihu'l Gayb*. 18. Cilt. çev. Lutfullah Cebeci vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Sayılı, Aydın. *The Observatory in İslam*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Schaefer, Bradley E. "The Origin of the Greek Constellations". *Scientific American* 295 (2006): 96-101.
- Koupelis, Theo. "Yer merkezli Sistemden Güneş Merkezli Sisteme". *Evreni Anlama Serüveni*. çev. Zeki Eker. İstanbul: Nobel Yayınları, 2017, 69 – 94.
- Koupelis, Theo. "Samanyolu Gökadası". *Evreni Anlama Serüveni*. çev. Serap Ak. İstanbul: Nobel Yayınları, 2017, 447 – 472.
- Türkçe Kur'an Mealleri. Erişim 10 Haziran 2023. <https://www.kuranmeali.com>
- Wu Zhen-Yu, Zhou Xu, Ma Jun ve Du Cui-Hua. "Orbits of Open Clusters in Galaxy". *Monthly Notices Royal Astronomical Society* 399 (2009): 2146-2164.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an'ı Hakim Meali - Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu*. İstanbul: Ötüken Yayınları 2020.
- Yeniçeri, Celal. "Güneş-Kur'an ve Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

## Laws of Science, *Tabî'a'*, and the *Mânâ-yı Harfî*: Can There Be an Islamic Aristotelianism?

*Bilim Kanunları, Tabî'a ve Mânâ-yı Harfî: İslami Bir  
Aristotelesçilik Olabilir mi?*

Edmund Michael LAZZARI

Theology Department at the Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania, USA,  
[edmund.lazzari@marquette.edu](mailto:edmund.lazzari@marquette.edu), ORCID: 0000-0002-1176-3594

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	4 Kasım/ November 2023
Kabul Tarihi – Date Accepted	11 December/ Aralık 2023
Yayın Tarihi – Date Published	22 December / Aralık 2023
Yayın Sezonu	December / Aralık

Volume 8 Issue 2

**Atıf / Cite as:** LAZZARI, Edmund M. "Laws of Science, *Tabî'a'*, and the *Mânâ-yı Harfî*: Can There Be an Islamic Aristotelianism?". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 8/2 (December/Aralık 2023), 29-40. <https://doi.org/10.53427/katre.1386193>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## Laws of Science, *Ṭabī'a'*, and the *Mânâ-yı Harfî*: Can There Be an Islamic Aristotelianism?

Edmund Michael LAZZARI

### Abstract

Recent works in the philosophy of science has led to a revival of Aristotelian approaches to the physical sciences. Historically, Aristotelian approaches to the sciences in the Islamic tradition have been opposed to God's working miracles in ways that do not conform to the laws of nature. This paper presents an approach from the thought of Said Nursi (1877-1960) and the thought of Thomas Aquinas (1226-1274) to show that an Aristotelian approach to causality in nature and God's miraculous action are not necessarily inherently opposed. First, this paper examines Said Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective in order to show Nursi's reasoning for why the laws of nature are not inviolable. These arguments go hand-in-hand with Nursi's Ash'arite, occasionalistic denial of authentically created causality, the arguments for which will be briefly considered. The first part will also generate some criteria by which to judge an Aristotelian approach against that of a believer in God's miraculous action. In this paper, three criteria are posited to apply Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective outside of his Ash'arite understanding of divine causality with respect to creatures. The first criterion is that creatures consist of a transparent sign to the divine (largely through teleology). The second is that any scientific or physical explanation of creatures without reference to God will always be radically incomplete, missing the most important metaphysical aspect of their relationship to God. The third is that, in reality, creatures are completely dependent upon God for all of their operations and without His constant action, they can do nothing. As a conclusion to the first part, Nursi's theology of the one Creator possessing the only causality is examined, placing a theological obstacle to creaturely causality: putatively sharing a divine attribute.

Next, the paper briefly puts the question of Aristotelian natures in the thought of St. Thomas Aquinas in the context of the medieval debate between al-Ghazālî and Ibn Rushd on whether the actions of nature occur with necessity or by the divine will. Then, the paper outlines an approach from the metaphysics of Thomas Aquinas to suggest that the intimacy with which God is involved in the natural and miraculous action of the cosmos is sympathetic to Nursi's *mânâ-yı harfî*, even if the two approaches cannot be fully harmonized. Exploring St. Thomas Aquinas's doctrine of *esse* and the complete dependence of creatures on God's constant causality, this paper shows that creatures are incapable of doing anything by themselves apart from divine causality. This metaphysical dependence on God allows St. Thomas's thought to qualify for all three criteria of the *mânâ-yı harfî* perspective outside of the Ash'arite denial of creaturely causality.

The paper concludes by addressing two objections to this account. The first addresses possible confusion of creature and Creator in a participative metaphysics, which Nursi's position would imply, but is held by other figures like Mulla Sadra. The second objection is the question of human freedom and moral responsibility. The paper responds to the first objection by showing the clear and unequivocal distinction between the creature and the Creator. It responds to the second objection by pointing to both Nursi's Ash'arite response to the question of freedom and divine causation and St. Thomas Aquinas's solution to divine causality and human freedom to show that both are reasonable accounts of a heavily-involved God in the causality of creatures, achieving equivalent goals. Thus, this paper offers the beginning of a metaphysical alternative to Ash'arite metaphysics which nonetheless preserves God's intimate connection to creaturely action and God's miraculous action in the universe. While not claiming that both accounts can be reconciled, this paper addresses the similar concerns of both authors with different metaphysical commitments, showing that Nursi's arguments against autonomous creaturely causality and the larger debate about natures do not address St. Thomas Aquinas's transformed Aristotelianism, with the latter presenting a live option for non-Ash'arites sympathetic to the issues of divine involvement with the cosmos.

**Keywords:** Said Nursi, Aristotle, Thomas Aquinas, miracles, divine causality, *mânâ-yı harfî*

## Bilim Kanunları, Tabî'a ve Mânâ-yı Harfî: İslami Bir Aristotelesçilik Olabilir mi?

### Öz

Bilim felsefesindeki son çalışmalar, fizik bilimlerine yönelik Aristotelesçi yaklaşımların yeniden canlanmasına yol açmıştır. Tarihsel olarak, İslam geleneğinde bilimlere yönelik Aristotelesçi yaklaşımlar, Allah'ın doğa yasalarına uymayan şekillerde mucizeler yaratmasına karşı çıkmıştır. Bu makale, Said Nursi'nin (1877-1960) düşüncesinden ve Thomas Aquinas'ın (1226-1274) düşüncesinden bir yaklaşım sunarak, doğadaki nedenselliğe Aristotelesçi bir yaklaşım ile Allah'ın mucizevi eyleminin doğası gereği karşıt olmadığını göstermektedir. İlk olarak, bu makale Said Nursi'nin *doğa kanunlarının neden dokunulmaz olmadığına dair gerekçesini* göstermek için Said Nursi'nin *mânâ-yı harfî* perspektifini incelemektedir. Bu argümanlar, Nursi'nin Eş'ari, vesileci, otantik olarak yaratılmış nedenselliğin inkarı ile el ele gitmektedir ve bu argümanlar kısaca ele alınacaktır. İlk bölüm ayrıca, Allah'ın mucizevi eylemine inanan bir kişinin yaklaşımına karşı Aristotelesçi bir yaklaşımı yargılamak için bazı kriterler üretecektir. Bu makalede, Nursi'nin *mânâ-yı harfî* perspektifini, yaratıklara ilişkin Eş'ari ilahî nedensellik anlayışının dışında uygulamak için üç kriter ileri sürülmektedir. İlk kriter, yaratıkların ilahi olana (büyük ölçüde teleoloji yoluyla) şeffaf bir işaretten oluşmasıdır. İkincisi, Allah'a atıfta bulunmadan yaratıkların herhangi bir bilimsel ya da fiziksel açıklamasının her zaman radikal bir şekilde eksik olacağı ve Allah'la olan ilişkilerinin en önemli metafiziksel yönünü kaçıracağıdır. Üçüncüsü, gerçekte, yaratıkların tüm faaliyetleri için tamamen Allah'a bağımlı oldukları ve O'nun sürekli eylemi olmadan hiçbir şey yapamayacaklarıdır. İlk bölümün bir sonucu olarak, Nursi'nin tek nedenselliğe sahip tek Yaratıcı teolojisi, yaratılmış nedenselliğe teolojik bir engel koyarak incelenir: sözde ilahi bir sıfatı paylaşmak.

Daha sonra makale, St Thomas Aquinas'ın düşüncesindeki Aristotelesçi doğalar meselesini, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki, doğanın eylemlerinin zorunlulukla mı yoksa ilahi irade ile mi meydana geldiği konusundaki ortaçağ tartışması bağlamında kısaca ortaya koymaktadır. Daha sonra makale, Thomas Aquinas'ın metafiziğinden hareketle, Allah'ın kozmosun doğal ve mucizevi eylemine dahil olduğu yakınlığın, iki yaklaşım tam olarak uyumlaştırılmaması bile, Nursi'nin *mânâ-yı harfî* anlayışına sempatik geldiğini öne süren bir yaklaşımın ana hatlarını çizmektedir. St Thomas Aquinas'ın esse doktrinini ve yaratıkların Allah'ın sürekli nedenselliğine tam bağımlılığını inceleyen bu makale, yaratıkların ilahi nedensellik dışında kendi başlarına bir şey yapmaktan aciz olduklarını göstermektedir. Allah'a olan bu metafizik bağımlılık, St Thomas'ın düşüncesinin, Eş'arîliğin yaratılmış nedenselliği inkarının dışında, *mânâ-yı harfî* perspektifinin üç kriterine de uygun olmasını sağlar.

Makale, bu açıklamaya yönelik iki itirazı ele alarak sona ermektedir. Birincisi, Nursi'nin pozisyonunun ima ettiği, ancak Molla Sadra gibi diğer figürler tarafından savunulan katılımcı bir metafizikte yaratılan ve Yaratıcının olası karışıklığına değinmektedir. İkinci itiraz ise insan özgürlüğü ve ahlaki sorumluluk meselesidir. Bu makale, yaratılan ve Yaratıcı arasındaki açık ve kesin ayrımı göstererek ilk itiraza cevap vermektedir. İkinci itiraza, hem Nursi'nin özgürlük ve ilahi nedensellik sorusuna verdiği Eş'ari yanıtta hem de St Thomas Aquinas'ın ilahi nedensellik ve insan özgürlüğüne dair çözümüne işaret ederek, her ikisinin de yaratıkların nedenselliğine yoğun bir şekilde müdahil olan ve eşdeğer hedeflere ulaşan bir Allah'ın makul açıklamaları olduğunu göstererek yanıt vermektedir. Böylece bu makale, Eş'ari metafiziğine, Allah'ın yaratıkların eylemleriyle olan yakın ilişkisini ve Allah'ın evrendeki mucizevi eylemini koruyan metafiziksel bir alternatifin başlangıcını sunmaktadır. Her iki açıklamanın uzlaştırılabileceğini iddia etmemekle birlikte, bu makale, farklı metafizik taahhütlere sahip her iki yazarın benzer endişelerini ele alarak, Nursi'nin otonom yaratılmış nedenselliğe karşı argümanlarının ve doğalar hakkındaki daha geniş tartışmanın St Thomas Aquinas'ın dönüştürülmüş Aristotelesçiliğine hitap etmediğini ve ikincisinin Eş'ari olmayanlar için kozmosla ilahi müdahale meselelerine sempati duyan canlı bir seçenek sunduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Said Nursi, Aristoteles, Thomas Aquinas, mucizeler, ilahi nedensellik, *mânâ-yı harfî*

### 1. Introduction

The contemporary scientific method sees the regularity of the cosmos as a prerequisite for scientific experimentation, but at the same time has naturalistic presuppositions. The contemporary sciences are increasingly open to an understanding of creaturely causality framed in Aristotelian categories, including teleology and nature (the latter of which is translated *tabî'a* in the Arabic philosophical tradition).<sup>1</sup> These approaches, however, often assume the causally-

<sup>1</sup> William M. R. Simpson et al. (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science* (London: Routledge,

complete and -closed nature of the cosmos as displayed in what the Turkish intellectual Said Nursi (1877-1960) calls the *mânâ-yı ismî* [the meaning of the name], as opposed to a Quranic view of the universe, which he calls the *mânâ-yı harfî* [the meaning of the letter] (this terminology will be explained further below). An approach to the sciences that took advantage of the explanatory character of Aristotelian nature/*tabî'a*, but which also displayed the *mânâ-yı harfî*, would be a powerful union of scientific causality and theological meaning, helpful to scientifically-minded monotheists everywhere.

This paper will attempt to accomplish two things. First, it will provide a brief overview of Said Nursi's approach to miracles and laws of science in the *mânâ-yı harfî*, emphasizing some major aspects in which he claims that creaturely causality of nature/*tabî'a* is incompatible with the *mânâ-yı harfî*. This first section will show that, for Nursi, while the regularities of nature are caused by God, they are not absolute and inviolable.

The second part of this paper will be a presentation of theological speculation, which is presented as the beginning of a conversation in the theology of science between followers of Said Nursi and those of the Catholic Christian theologian St. Thomas Aquinas (1226-1274). In this second part, the paper attempts to explore whether there can be an approach to the incompleteness of creaturely causality in nature/*tabî'a* which is compatible with (or at least sympathetic to) Nursi's *mânâ-yı harfî*. Largely using the approach of St. Thomas Aquinas, this paper explores if such a position (central to Christianity) would be compatible with a generalized approach inspired by the *mânâ-yı harfî*, even if such a position would be denied by Nursi's larger thought on causality. If such an approach is possible and compatible with Islam, I wish to offer it as a metaphysical alternative to Nursi's Ash'arism for scientifically-minded Muslim theologians, enriching the metaphysical options for contemporary believers.

## 2. Novelty and Methodology

Authors have rarely placed Said Nursi in dialogue with Christian theology. Ozgur Koca has written an article suggesting that Nursi's occasionalistic theology of divine action can avoid some questions raised in the sciences by the (largely Christian) members of the Vatican Observatory-Center for Theology and the Natural Sciences collaborations commonly called the "Divine Action Project".<sup>2</sup> While Koca presents different occasionalist views of metaphysics and shows that they do not violate the sciences in ways that members of the Divine Action Project anticipate they would, this is less than a full engagement with Christian metaphysics. Nazif Muhtaroglu has written something close to this project, specifically comparing Nursi and St. Augustine on miracles, though he does not use the *mânâ-yı harfî* as his lens and does not engage with philosophical natures, reading both Nursi and St. Augustine as occasionalists.<sup>3</sup> This project here attempts to look at a non-occasionalist Christian metaphysics while still seeing whether such a metaphysics could meet the concerns that Nursi raises.

Several scholars have devoted attention to Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective. Both Colin Turner and Necati Aydin have written at length about Nursi's perspectives and this paper will take their accounts as mutually beneficial and faithful to Nursi's thought.<sup>4</sup> The *mânâ-yı harfî*

2018).

<sup>2</sup> Robert John Russell, Nancy Murphy, and William R. Stoeger (eds.), *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress* (Vatican City and Berkeley, CA: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences, 2008).

<sup>3</sup> Nazif Muhtaroglu, "An Occasionalist Approach to Miracles", *Turkish Journal of Islamic Studies* 22 (2009): 71-93.

<sup>4</sup> See, Colin Turner, *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light* (Berlin: Gerlach Press, 2013); and Necati Aydin, *Said Nursi and Science in Islam: Character Building through Nursi's Mana-i Harfi* (London: Routledge, 2019). For Nursi's Quranic exegesis, see Ozgur Koca, "Said Nursi's (1876-1960) Analysis on the Exegetical Significance of the Divine Names Mentioned in the Qur'an", *Journal of Scriptural Reasoning* 14 (2015), <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-14-no-2-november-2015-philosophy-and-theology/said-nursi-1876->

perspective is a rich way of engaging with the sciences through the lens of God's activity and these scholars argue that it is fundamental to Nursi's theology.

This paper summarizes Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective with respect to creaturely causality and then abstract some fundamental aspects of it that would be potentially compatible with the Christian metaphysics of St. Thomas Aquinas, particularly through the lens of Aristotelian natures, a traditional target of Ash'arite thought. Through a critical exploration of some important primary texts of each theologian, this study will argue that St. Thomas Aquinas's transformed metaphysics in light of God avoids the traditional Ash'arite critique found in Nursi to the extent that his thought can be seen, in some extended way, as a Christian *mânâ-yı harfî*.

### 3. Said Nursi and the *Mânâ-yı Harfî* Perspective

Said Nursi, developing the Ash'arite school of Islamic theology, argued that creaturely causality is illusory. As is prominent in the first volume of the *Risale-i Nur*, the teleological ordering of the cosmos is a major aspect of Nursi's theology of divine action in the cosmos. For Nursi, this harmony of order is not only visible in the teleological pursuit of rational ends by unintelligent creatures or the cooperation of different causal chains with each other, but also in the regularity of operations in the universe. These observed regularities themselves provide a sign of God's ordering of the cosmos for the observer with *mânâ-yı harfî*.

Said Nursi uses the two terms *mânâ-yı ismî* and *mânâ-yı harfî* both to refer to two different aspects of reality and to refer to two different epistemological perspectives. The former term refers to the aspect of reality in which it seems that creatures act by their own powers without God's direct intervention. It is this aspect of reality that the sciences explore and is not problematic for Nursi unless it becomes a *perspective* in which the illusion of godless action is taken to be the reality of the situation. The latter term refers to the deeper aspect of reality where everything is completely open to and caused by God, with creatures acting as a mirror to God's greatness and glory. The perspective based on this reality is that of the Muslim believer or theologian seeing reality as it is, through Quranic enlightenment of sight, which banishes reductive materialism from one's perspective, even when one is performing scientific investigations.<sup>5</sup>

For my argument in this paper, Nursi's *mânâ-yı harfî* perspective is characterized as consisting of three aspects. The first is that creatures are seen as signs of divine meaning, largely through being teleologically ordered to God and displaying this to human beings (and/or *jinn*). The second is that any scientific or physical explanation of creatures without reference to God will always be radically incomplete, missing the most important metaphysical aspect of their relationship to God. The third is that, in reality, creatures are completely dependent upon God for all of their operations and without His constant action, they can do nothing. While these three aspects do not contain all of Nursi's statement or thought on the metaphysics of the universe, it is here suggested that they are the most central aspects of the *mânâ-yı harfî* perspective.

With this established, let us look at some dimensions of Nursi's understanding of "laws of nature" and causality. The words that Nursi uses most frequently and generically to describe a "law" is (in Arabic) *qānūn* and (in Ottoman) *kanun*. In the *Ishārāt al-Ijaz* (The Signs of Miraculousness), Nursi most frequently uses *qānūn/qawānīn* to refer to physical phenomena, such as "the law of gravity", "the laws of attraction and repulsion", and even "the laws of nature" (*qawānīn al-fitra*).<sup>6</sup> Nursi is quite explicit when he speaks about these laws as having a merely

[1960-analysis-on-the-exegetical-significance-of-the-divine-names-mentioned-in-the-quran/](#), accessed 24 January 2023; and Özgür Koca, *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi* (London: Palgrave, 2019).

<sup>5</sup> See Aydın, *Said Nursi and Science*; and Said Nursi, *Meshnevî-i Nuriye* (Istanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 7.

<sup>6</sup> Said Nursi, *Ishārāt al-Ijaz* (Istanbul: Dār al-Nīl l-il-Tabā'a wa al-Nashr, 1987), 79 (verse 7), 146 (verses 21-22), and 143 (verses 21-22), respectively.



mental existence, with all true causality being dependent on the will of God.<sup>7</sup> When considering the regularities of nature in their reality, Nursi most often considers them the “habits of God” (*’ādāt/âdetini*), making all creaturely operations miraculous. Because all laws of nature do not actually exist in reality and are merely descriptions of the operations of God, there is no issue with God temporarily changing His action for a good purpose. What I would call “visible miracles” or “prophetic miracles”, for Nursi, are a deliberate suspension of the habits of God (*adāt-Allah*) to testify that He is supporting a prophet in the cosmos.<sup>8</sup> No metaphysical or theological contradiction occurs in such miracles because all creaturely action is directly caused by God already and are intended to be signs pointing to the divine. Prophetic miracles merely make the true structure of the cosmos even more clear than it is to the Muslim observer enlightened by the Qur’ān in the *mânâ-yı harfî*.

When attacking creaturely causality, Nursi’s work parallels that of al-Ghazālî in the denial of the necessity of creaturely natures in Aristotelian philosophy (*ṭabî’a*) to operate the ways God is accustomed to working them.<sup>9</sup> Nursi takes up al-Ghazālî’s denial of the necessity of creaturely causality and sharpens it into the denial of any creaturely causality. Nursi takes as his opponent and foil in all of these writings a materialistic scientist who represents the atheism of scientific positivism. Nursi constantly brings analogies forth to prove that creatures cannot operate on their own and that their normal operations are impossible without God causing them. Whether it is insisting that a notebook of plans governs the operations of a grand palace, that a chemical analysis exhausts the meaning of a Qur’ān, or even that a seed can make a fruit-producing plant, Nursi constantly paints the atheistic materialist as someone insisting on the absurdity of creatures acting far beyond their abilities.<sup>10</sup>

The problem with the scientific materialist, in Nursi’s portrayal, is that he insists that unintelligent matter can accomplish what only a supremely wise and powerful being could accomplish. The scientific materialist claims that the laws of nature (or even simply “nature” */ṭabî’a*) can cause the way the world is without needing God. God is completely excluded from creaturely causality and thus from the world altogether. For Nursi, the materialist is an atheist because he believes that creatures can act alone, without God. God is an unnecessary hypothesis for this scientific materialist and thus the exclusion of God from scientific explanation excludes God from creaturely causality.

From Nursi’s Quranic perspective, nothing could be further from the case. Because it is plainly impossible for creatures to accomplish the incredibly complex and extraordinary tasks we routinely see them accomplish, there must be a further cause behind what we see. Unless we attribute a miracle-worker to each and every action of creatures (since their actions, exceeding their abilities, are miraculous), the plain answer is that there is one great miracle-worker behind every action of creatures: God. At every moment, in every action, it is God causing creatures to act, not creatures causing themselves. Creaturely causality and nature are illusions meant to insulate God from claims of working evil by the unwise, but the one with true Qur’anic sight can understand that God causes everything that happens by his power. This total rejection of scientific materialism is a rejection of the belief that anything can happen without God causing it to happen. There is no causality without God’s causing it to happen and so the project of atheistic scientific

<sup>7</sup> Nursi, *Ishārāt al-Ijaz*, 146 (verses 21-22).

<sup>8</sup> Said Nursi, *Mektubat* (Istanbul: Söz Basım Yayın, 1996), 132-133 (115), On Dokuzuncu Mektup, İkinci Nükteli İşaret. This is paralleled by reasoning in Nursi, *Ishārāt al-I’jâz*, 142-143, Verses 21-22 and Nursi, *Ishārāt al-I’jâz*, 171-172, Verses 23-24

<sup>9</sup> Hans B. Wehr, *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, s.v. “Definition علة (n.)” 4th ed., ed. J. M. Cowan (Urbana, IL: Spoken Language Services, 1994), 767.

<sup>10</sup> See Nursi, *Sözler*, 191-195 (143-145). On İkinci Söz, Birinci Esas and 389-416 (299-318) Yirmi İkinci Söz, İkinci Makam.

materialism is completely wrong.

Crucial for my purposes is that Nursi is dialoguing with the scientific materialism of the West, which has already left God far behind. The supposed autonomy of creatures in scientific materialism is the real target of Nursi's attack, crucially not Aristotelian natures as later interpreted by the Latin tradition, which very much does have God as a part of its metaphysics and (as will be shown below) does not insist on the autonomy of creatures apart from God's causality. While Nursi seems to treat the laws of nature and nature as the same in his critiques, this paper argues that this difference transforms an understanding of nature that will allow that approach to escape this metaphysical critique of creaturely causality.

Not only does Nursi deny the causative power of the laws of nature and therefore the metaphysical autonomy of creatures, but he also finds creatures participating in God's causality to be theologically incompatible with the absolute dominicality of God over the cosmos. From the Twenty-Second Word of the *Words*:

O heedless worshipper of causes! Causes are a veil [*Esbab bir perdedir*]; for Divine dignity and grandeur require them to be thus. But that which acts and performs matters is the power of the Eternally Besought One; for Divine unity [*tevhid/tawhîd*] and glory require it to be thus, and necessitate their independence [*istiklâli iktiza eder*]. The officials of the Pre-Eternal Monarch [*Sultan-ı Ezelînin*] are not executives of the sovereignty of dominicality [*Rububiyetin/rubûbiyyah*], they are the heralds [*dellâllarıdır*] of His sovereignty [*saltanatın*] and the observers and superintendents [*temâşâger nazırlarıdır*] of His dominicality. Their purpose is to make known the dignity of power and majesty of dominicality, so that power should not be seen to be associated with base and lowly matters. Not like a human king [*sultan*], tainted by impotence and indigence, who therefore takes officials as partners.<sup>11</sup>

Here, Nursi makes some striking claims about the incompatibility of *tabî'a* and causes and *tawhîd*. Causality and *tabî'a* are incompatible with Nursi's metaphysics inasmuch as they have real extramental existence separate from the divine power itself.<sup>12</sup> If they would have external powers, then this would, for Nursi, be akin to the Most High taking associating partners to His divine creative power, as shown through His operations in creation. Such an implication is completely incompatible with Islam and, as far as Nursi is concerned, is an inherent implication of creaturely causality and *tabî'a*. For Nursi, laws of nature and natures themselves can only exist as our way of thinking of God's action, otherwise, the most dire theological consequences result. The arrogation of God's creative power to creatures is the chief theological obstacle to any metaphysics of creaturely action in Islam.

#### 4. Divine Action and Aristotelianism

One of the most storied debates in the history of philosophy is between al-Ghazālî and Ibn Rushd about whether nature/*tabî'a* is inviolable by God. While *tabî'a* may not be scientifically demonstrated to be inviolable, Aristotle and the Greek Aristotelian tradition held that the actions of things by their natures (i.e. *tabî'a*) were actions they performed from necessity and were not changeable. Responding to al-Ghazālî in his own *Tahāfut al-Tahāfut* [*The Incoherence of the Incoherence*], Ibn Rushd argues that such a metaphysical understanding of the universe as seen above in Nursi is absurd.<sup>13</sup> According to Ibn Rushd and the Aristotelian position, the regular actions of creatures in the cosmos are due to their natures, as self-evidently established by rational reflection. The habit of God in providentially guiding the universe is inviolable and He guides the

<sup>11</sup>Said Nursi, *Risale-i Nur*, Vol. 1: *Sözler* (Istanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 390-391 (300-301) Yirmi İkinci Söz, İkinci Makam, Birinci Lem'a.

<sup>12</sup>Nursi, *Ishârât al-Ijaz*, 146 (verses 21-22).

<sup>13</sup>Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, trans. Simon van den Bergh (London: Luzac & Co., 1969), "On the Natural Sciences," <https://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>, accessed 8 August 2023.



universe through the connection between creatures' causes and creatures' effects. The Aristotelian analysis of creatures and their causality is self-evident and to oppose the findings of the philosophers on this issue is to contradict reason. There must be a natural cause to every unexpected effect, not the immediate action of God. It is clear from the above that al-Ghazālī's approach is a clear instance of Nursi's *mânâ-yı harfî*, while Ibn Rushd's position could be reasonably understood as representing the *mânâ-yı ismî*.

With some understanding of the stakes in this debate, the rest of the paper will outline a tentative and speculative approach preserves all three aspects of this characterization of the *mânâ-yı harfî perspective* (as opposed to the *mânâ-yı harfî* dimension of reality) while also keeping some understanding of Aristotelian natures, albeit in a transformed, theistic sense. This following account is one with which Nursi would (and in some sense did) ardently disagree and the following is not intended to be taken as an interpretation of Nursi. This paper does intend, however, to take the three aspects of the *mânâ-yı harfî* perspective and show how this transformed Aristotelianism is consistent with this approach. While this approach is broadly representative of metaphysics in Catholic and Orthodox Christianity, finds a chief expositor in the thought of St. Thomas Aquinas.

In Catholic and Orthodox Christianity, all things are created by God and have God as their final end, the first requirement of the *mânâ-yı harfî*. Their purpose in this world is to give glory to God by their existence and operations and to show that glory to intellectual creatures, i.e. angels and human beings. As Psalm 19 states: "The heavens declare the glory of God/the firmament tells forth the work of His hands".<sup>14</sup>

In the theology of St. Thomas Aquinas, every created being strives toward God as the ultimate good as they strive to continue to exist and flourish.<sup>15</sup> God is the final cause of the universe and this is seen in every aspect of the universe, from cosmology to biology in every creature tending toward its good.<sup>16</sup> Human beings find in themselves an inextricable tendency toward the good and God is the ultimate good without which they will never be satisfied.<sup>17</sup> All creation is teleologically ordered to God and this aspect is transparent in the activity of all creatures.

The second criterion of the *mânâ-yı harfî*, complete metaphysical dependence on God for creaturely operations, at first seems to be contradictory to any use of Aristotelian *tabî'a*, as Nursi held. For St. Thomas Aquinas, creatures do have a kind of authentic causality as creatures and can cause real metaphysical changes in the world through their metaphysical constitution. St. Thomas holds the fourfold Aristotelian structure of causality to be self-evident through reflection on sense information and that one can analyze the universe in some ways without explicit reference to the Creator. The existence of God is a genuine intellectual discovery in the metaphysical thought of St. Thomas Aquinas and it is not self-evident to all human beings living in the world. The Aristotelian character of causality pervades even St. Thomas's approach to Christian theology, analyzing the Incarnation and sacraments through Aristotelian hylomorphic terms.

The similarity to Ibn Rushd's Aristotelianism, however, is only superficial when it comes to the most important and deepest aspects of St. Thomas Aquinas's metaphysics of divine and creaturely action. While creation exists to render glory and worship to God, the relationship of creatures to their Creator is also one that constitutes the core of their metaphysical constitution. While there are genuine creaturely structures of causality and while there are some domains in which explicit reference to God is not necessary, these approaches are radically incomplete in the

<sup>14</sup> Psalm 19:2, Translation based on the Grail Psalter.

<sup>15</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Critical ed. Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis (Ottawa: Commissio Piana, 1953), 1/23a-26b, 30b-32a, Question 4 and 5, article 5. Henceforth, ST I, Q. 4, Q. 5, art. 5.

<sup>16</sup> Aquinas, *Summa Theologiae*, 2/1224b-1228a, ST I-II, Q. 94, art. 2c.

<sup>17</sup> Ibid., 2/710a-751b, ST I-II QQ. 1-5.

thought of St. Thomas Aquinas. Whenever one approaches creatures, there will be limits and puzzles to the actions of creatures if one does not come to the knowledge of the existence of a supremely good Creator, fulfilling the second criterion of the *mânâ-yî harfî*.

In his largest transformation of the Aristotelian system, St. Thomas adds *esse* (or existence) as a principle to Aristotelian metaphysics, showing his conformity to the third aspect of the *mânâ-yî harfî*. *Esse* is at the core of each creature's actuality, not only in its existence, but also in moving every subsequent aspect and action of a creature from mere potency into act. While a substance's potency is dependent upon its essential structure as a form-matter composite, the actualizing of this structure at its most fundamental level and all subsequent levels depends on the *esse*.<sup>18</sup> Because *esse* is that which actualizes the rest of the human being, St. Thomas calls it the "act of all acts and perfection of all perfections".<sup>19</sup>

Creatures' *esse*, however, cannot come from creatures themselves. Because the bestowal of *esse* on a creature is itself an act of creation *ex nihilo*, only God can bestow *esse* on a creature.<sup>20</sup> Since this *esse* is not a part of any finite creature's *ṭabî'a*, it comes to the creature from outside while at the same time being the core of the creature's every actuality. Because creatures need this bestowal of *esse* for their every actuality, every moment of their existence requires this continual divine act of creation and the corresponding participation of creatures in God as an effect in cause. *Ṭabî'a* is completely dependent upon God actualizing it with *esse*.

This last paragraph is absolutely indispensable to my argument. While St Thomas believes that there are real causal metaphysical structures in creatures, none of them can do anything without being actualized by the creature's *esse* which is constantly being given and actualized by God. God is constantly causing the actuality of creatures and moving their causal powers to act in accord with their finite natures.<sup>21</sup> In other words, in St. Thomas's understanding, a creature only acts by its nature *because God is constantly creating and actualizing it to do so*. There is no possible autonomy apart from God and no domain of action which God is not constantly supplying the causality and actuality for. If God did not, then it would not exist or act at all.

The paradox of creation is that *esse* is both intimately necessary for every actuality of creatures and that its source is external to the creature, over which the creature has no control. *Esse* in creatures is the way God is, in the words of St. Augustine, "interior intimo meo et superior summo meo",<sup>22</sup> closer than my innermost being and higher than my highest self. The source of creaturely existence is both immanent by his power as cause to creaturely existence and transcendent by his complete unlimited actuality and existence external to any creature's essence.

Thus, all creatures depend on God for their every action, but, because this action takes place in and through their created natures, that makes the God-caused action in creatures simultaneously real causality that properly belongs to creatures while constantly being given by God. The actuality that God gives them is real, though it is not something they can create or sustain of their own accord. The *ṭabî'a* and actions of creatures really affect the world, but not one moment of creaturely action is possible without God moving it to act.

<sup>18</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de anima*, Critical ed. Leonine Commission (Rome-Paris, Commissio Leonina, 1996), <https://aquinas.cc/la/en/~QDePot>, Q. 12, corpus, ad 16; Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de potentia Dei*, Critical ed. Roberto Busa (Rome: Marietti, 1965), <https://aquinas.cc/la/en/~QDePot>, Q. 3, art 8c, ad 19, ad 20.

<sup>19</sup> Aquinas, *De Potentia*, Q. 7, art. 2, ad 9.

<sup>20</sup> Aquinas, *De Potentia*, Q. 3, art 4c; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Critical ed. Leonine Commission (Manualis) (Rome: Commissio Leonina, 1934), 100-101, 106-107, Bk. II, cc. 15, 21; Aquinas, *Summa Theologiae*, 1/287b-289a, ST I, Q. 45, art. 5c.

<sup>21</sup> See Aquinas, *De Potentia*, Q. 3, art 7c and Ignacio Silva, "Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas in Today's Debate on Divine Action", *Heythrop Journal* 54 (2013): 664.

<sup>22</sup> Augustine of Hippo, *Confessiones*, Critical ed. James J. O'Donnell (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3.6.11.

St. Thomas calls the action of God moving the creature to act “primary causality” and the actions of creatures “secondary” or “instrumental causality”.<sup>23</sup> Often using the analogy of a man cutting wood with an ax, St. Thomas states that creatures do have real causality, just as ax is really cutting the wood, but that creatures are powerless to act by themselves, as the ax is powerless to act without being moved and used constantly by the man. For St. Thomas, everything about creatures is actualized by their *esse* and there is nothing in creatures that does not depend upon their *esse* for actuality.<sup>24</sup> God directly creates, sustains, moves to act, and applies *esse* in creatures, so that every action of their *tabī’a* is dependent upon the constant creative action of God, which is inimitable and irreplaceable.<sup>25</sup>

The thought of St. Thomas Aquinas, therefore, radically reinterprets Aristotelian natures in light of his doctrine of *esse* created by God and avoids the restrictions on divine action placed by Ibn Rushd’s understandings of the metaphysics of divine action. While not an Ash’arite view and having many things that are perhaps objectionable to it, St. Thomas Aquinas holds a position of real creaturely action that is nonetheless totally dependent on the continuous gratuitous bestowal of actuality on creatures by God. The teleological tendency of all things to God and the metaphysical dependence of all things on God, may be sufficient to characterize St. Thomas’s theistic metaphysics as a kind of Christian *mânâ-yı harfî*, which nonetheless preserves some of the methodology of the contemporary sciences. While the latter must be understood as limited and incomplete studies of creaturely *tabī’a*, such studies can use Aristotelian *tabī’a* as a helpful lens in the physical sciences that accurately but incompletely describe creaturely action in the world.

Two clarifying objections can be raised here, one from a Nursian perspective and one from a general perspective. From a Nursian perspective, how can creatures have causality of their own without compromising the absolute dominicality of God over creatures? Does not giving creatures some causality cause association with the powers of the Creator?

This first objection is something that cannot be fully overcome so long as one is in a strictly Nursian/Ash’arite perspective. If any kind of causality is only the exclusive domain of the Creator, then any creaturely causality would be a kind of association. Indeed, the Christian tradition is fond of the Platonic language of “participation” to describe the relationship between the creature and the Creator.<sup>26</sup> This is not intended to imply that Nursi would agree with St. Thomas’s account of causality.<sup>27</sup>

On a deeper level, however, there is a vast gulf between participated creaturely causality and the infinite source of existence that is divine causality. Whatever limited actions and effects creatures have in the universe, they are neither the source nor the authors of those actions and effects. For St. Thomas, the difference between the creature’s limited causality and the Creator’s infinite creative causality is so vast that the word “causality” is not even being used in the same sense. Rather, our observations of creaturely action lead us to use the term “causality” as an analogy for God’s creating and actualizing power.<sup>28</sup> Only God can create out of nothing and only God can provide the actuality that powers everything that acts; any actuality of creatures is a borrowed actuality that is a pale imitation of the ultimate source of all. There is sufficient difference between the creature and the Creator in this understanding that there is no danger of

<sup>23</sup> E.g. Aquinas, *Summa Theologiae*, 4/2822a-2822b, ST III, Q. 62, art 1, ad 2; Aquina, *De Potentia*, Q. 3, art. 7c; Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 305-306, Bk. III c. 70.

<sup>24</sup> Ibid., ST III, Q. 62, art 1, ad 2.

<sup>25</sup> See note 17.

<sup>26</sup> See 2 Peter 1:4 and Andrew Davison, *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019).

<sup>27</sup> Though, as other Islamic theologians like Molla Sadra also use participative accounts to explain creaturely existence, this is not necessarily an objection that holds for all Islamic theology.

<sup>28</sup> See Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 30-35, Bk. 1, cc. 29-34.

confusing the creature with the Creator.

The second objection comes from a broader perspective. If both Nursi and St. Thomas hold that God causes every action, how can there be true human freedom and responsibility, without which ethics is impossible? While here is not the place to give a full account of either thinker, this objection illustrates the difference between their metaphysical thought. For Nursi, human intentions are something that we freely have and when we intend to perform an action, God honors our intention and performs the action, attributing responsibility to the human being as “acquired” by the human being from God’s honoring the action.<sup>29</sup> Thus, we are free to carry out our intentions, thanks to God’s action. For, St. Thomas, God provides the actuality for every creaturely power and action in accord with that creature’s nature and character. Since it is the character of human nature to have finite intellect and the power of deliberation to choose actions freely, God provides the actuality by which human beings choose and direct their action according to their chosen ends.<sup>30</sup> While they could not choose anything without God supplying the ability and actuality, human beings are free to direct this choice to different activities and ends, which God supplies the actuality for them to carry out after the choice, which is carried out through the finite causality and nature of the human being.

Both accounts place human freedom in God’s hands and require that God’s actuality be active in human decision-making. As for Nursi God allows action to be “acquired” by human beings, so in St. Thomas’s account, all creatures, not just humans, act in their finite natures by the actuality God gives them according to what they are. While sub-human creatures like animals, plants, and rocks, lack freedom and responsibility, God still actualizes and causes them according to their natures and characters, making the action of a plant truly the action of a plant caused by God, though without freedom. God causes all things to act according to their natures (except in miraculous action), but nothing creatures do can happen without God causing it. Because human beings are the kinds of creatures with free will, their divinely-created willing choose the ends they freely choose in accord with their nature.

## 5. Conclusion

In sum, while the accounts of Said Nursi and St. Thomas Aquinas are not mutually -reconcilable, it is here argued that St. Thomas’s metaphysics of divine and creaturely action can be compatible with the three criteria of the *mânâ-yı harfî* perspective, always keeping in mind that God causes all creaturely action and that any analysis of creatures without God is at best incomplete and at worst actively misleading. For Muslim theologians not fully comfortable with the complete denial of creaturely causality, but who would also like to avoid positions of creatures being autonomous from God’s causality, this paper proposes that the metaphysics of St. Thomas Aquinas contains rich resources for further thought on a reinterpreted nature completely dependent on God.

## References

- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae de anima*. Critical ed. Leonine Commission. Rome-Paris: Commissio Leonina, 1996.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae de potentia Dei*. Critical ed. Robert Busa. Rome: Marietti, 1965.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Editio Leonina Manualis. Critical ed. Leonine

<sup>29</sup> Nursi, *Sözler*, 623-646 (477-494).

<sup>30</sup> See Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 308-310, Bk. III, cc. 72-73.

- Commission. Rome: Commissio Leonina, 1934.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Critical ed. Instituto Studiorum Medievalium Ottaviensis. 5 volumes. Ottawa: Commissio Piana, 1953.
- Augustine of Hippo. *Confessiones*. Critical ed. James J. O'Donnell. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Davison, Andrew. *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019.
- Ibn Rushd. *Tahafut al-Tahafut*. Trans. Simon van den Bergh. London: Luzac & Co., 1969. <https://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>, accessed 8 August 2023.
- Koca, Ozgur. "Causality as a 'Veil': The Ash'arites, Ibn 'Arabī (1165-1240) and Said Nursi (1877-1960)". *Islam and Christian-Muslim Relations* 27 (2016): 455-470.
- Koca, Ozgur. "Said Nursi's (1876-1960) Analysis on the Exegetical Significance of the Divine Names Mentioned in the Qur'an". *Journal of Scriptural Reasoning* 14 (2015): <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-14-no-2-november-2015-philosophy-and-theology/said-nursis-1876-1960-analysis-on-the-exegetical-significance-of-the-divine-namesmentioned-in-the-quran/>.
- Koca, Ozgur. *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*. London: Palgrave, 2019.
- Muhtaroglu, Nazif. "An Occasionalist Approach to Miracles". *Turkish Journal of Islamic Studies* 22 (2009): 71-93.
- Nursi, Said. *Ishārāt al-Ijaz*. Istanbul: Dār al-Nīl l-il-Ṭabā'a wa al-Nashr, 1987.
- Nursi, Said. *Sözler*. Istanbul: Söz Basım Yayın, 1996.
- Nursi, Said. *Mektubat*. Istanbul: Söz Basım Yayın, 1996.
- Nursi, Said. *Lem'alar*. Istanbul: Söz Basım Yayın, 1996.
- Nursi, Said. *Mesnevi Nuriye*. Istanbul: Söz Basım Yayın, 2012.
- Russell, Robert John, Nancey Murphy, and William R. Stoeger (eds). *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*. Vatican City and Berkeley, CA: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences, 2008.
- Silva, Ignacio. "Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas in Today's Debate on Divine Action". *Heythrop Journal* 54 (2013): 658-667.
- Turner, Colin. *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*. Berlin: Gerlach Press, 2013.
- Wehr, Hans B. *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited J. M. Cowan. Urbana. IL: Spoken Language Services, 1994.



## The Concept of *Tawhīd* (Oneness of Allah) as Reflected in the *Risale-i Nur*

### *Risale-i Nur'da Yansıyan Tevhid (Allah'ın Birliği) Kavramı*

Md. Abdullah Al MAHMUD

Accos. Prof. Dr., Department of World Religions and Culture, Faculty of Arts, University of Dhaka, Dhaka / Bangladesh, mahmudwr@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9991-0204

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	6 November / Kasım 2023
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 November/ Kasım 2023
Yayın Tarihi – Date Published	22 December / Aralık 2023
Yayın Sezonu	December / Aralık

Volume 8 Issue 2

**Atıf / Cite as:** MAHMUD, Md Abdullah, “The Concept of *Tawhīd* (Oneness of Allah) as Reflected in the *Risale-i Nur*”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* – *Katre International Human Studies Journal* 8 / 2 (December/Aralık 2023), 41-59. <https://doi.org/10.53427/katre.1387056>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr/>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



## The Concept of *Tawhīd* (Oneness of Allah) as Reflected in the *Risale-i Nur*

Md. Abdullah Al MAHMUD

### Abstract

During the last phase of Ottoman rule, modern-educated graduates gradually began being proud of their education and started undermining traditional religious education systems as being useless and unproductive. Some intellectuals, litterateurs, medical doctors, military trainers, and college teachers had promulgated agnostic and secular worldviews among the youth in the classrooms and public. Consequently, young Turks who graduated from the public education system became secular-minded, agnostic, and, sometimes, even heretics in their thinking, writings, and practices. Moreover, during the reign (1923-1938) of Mustafa Kemal (1881-1938), secular ideology and worldview were imported from the North (the Soviet Union) and the West (Europe) in the name of progress and modernity. The secular ideology and worldview deceived the young generation in the name of modernization, injecting doubts in their tender minds about the existence of Allah, the Prophet, the Qur'an, and life after death (*Akhirah*). Given this circumstance, *Bediüzzaman Said Nursi's* (1877-1960) (henceforth Nursi) discourses on *Tawhīd* were the endeavors to resist all the propaganda against the fundamental principles embodying the Oneness of Allah that holds profound significance within Islamic theology. Furthermore, Nursi's concept of *Tawhīd* was an antidote to godlessness both in the last phase of the Ottoman Era and in the Republican Era.

Using Nursi's arguments, this study intends to elucidate the topic of the existence of Allah theoretically based on the Qur'an and Sunnah, practically based on the living examples of life and the universe, and philosophically based on the concept of *Tawhīd* as reflected in the *Risale-i Nur* (henceforth the *Risale*). The paper also argues that Nursi's discourse on *Tawhīd* and other faith-related issues like prophethood (*Nubuwwah*) and life after death destabilizes disbelief and doubt from the mind of the *Risale* readers and strengthens firm conviction in the minds of people of Turkey in particular and the world in general. Thus, Nursi's discourse on *Tawhīd* works as a strong shield against disbelief, secular mindset, and atheistic currents in the present world. In this regard, this paper emphasizes the following issues: (1) the concept of the Oneness of God (*Tawhīd*), (2) the Qur'an and the Prophet Muhammad (PBUH) as proofs of God's existence, (3) belief (*imān*) that necessitates Divine Unity (*Tawhīd*), (4) impossibility of God's non-existence, (5) creation and governance of the Universe, (6) proofs of *Tawhīd* in the *Risale* and, finally, (7) Nursi's special contribution to the discourse on *Tawhīd*. Thus, the research endeavors to explore and explicate the multifaceted dimensions of *Tawhīd* as portrayed in the corpus of the *Risale* through employing a qualitative content analysis approach. To do this, this study aims to unravel the intricate theological, philosophical, and spiritual elucidations within Nursi's writings concerning *Tawhīd*.

The methodology of this research involves a meticulous data collection procedure, commencing with identifying and selecting pertinent passages and chapters from the *Risale* that (in)directly address the concept of *Tawhīd*. Employing purposive sampling, these selections encapsulate diverse thematic dimensions, ensuring a comprehensive representation of the manifold facets of *Tawhīd* within the Nursi's thought. Thus, the methodology of this research integrates qualitative content analysis, textual interpretation, and hermeneutic inquiry. Thematic coding of the extracted passages enables the identification of recurring motifs, underlying themes, and nuanced articulations concerning *Tawhīd*. Such an analysis involves a deep exploration of linguistic nuances, historical contexts, and philosophical underpinnings embedded within the texts. Furthermore, the study contextualizes Nursi's perspectives on *Tawhīd* within established Islamic theological frameworks, acknowledging both their alignment with traditional theological discourse and their potential contributions or deviations. Comparative analyses within the *Risale* help discern diverse presentations and interpretations of *Tawhīd*, contributing to a nuanced understanding of Nursi's unique theological insights.

The findings of this research reveal a rich tapestry of insights into the concept of *Tawhīd* within the *Risale*. Nursi's elucidations transcend mere theological delineations, encompassing the implications of *Tawhīd* regarding individual spiritual development, societal harmony, and broader Islamic theological landscapes. Thus, this article contributes to a comprehensive exploration of *Tawhīd* within the *Risale*, augmenting the scholarly discourse on Islamic theology. The insights gleaned from this study serve to deepen our understanding of *Tawhīd's* significance within Islamic thought and spirituality, offering valuable perspectives of *Tawhīd* in the contemporary world.

**Keywords:** *Tawhīd*, Said Nursi, *Risale-i Nur*, *Imān* (belief), Secularism, Atheism, the Prophethood

## Risale-i Nur'da Yansıyan Tevhid (Allah'ın Birliği) Kavramı

### Öz

Osmanlı yönetiminin son döneminde, modern eğitim almış mezunlar yavaş yavaş aldıkları eğitimle gurur duymaya başlamış ve geleneksel dini eğitim sistemlerini yararsız ve verimsiz oldukları gerekçesiyle baltalamaya başlamışlardır. Bazı aydınlar, edebiyatçılar, tıp doktorları, askeri eğitimciler ve üniversite öğretmenleri, sınıflarda ve halk arasında gençler arasında agnostik ve seküler dünya görüşlerini yaymışlardır. Sonuç olarak, kamu eğitim sisteminden mezun olan genç Türkler, düşüncelerinde, yazılarında ve uygulamalarında seküler fikirli, agnostik ve hatta bazen sapkın oldular. Dahası, Mustafa Kemal (1881-1938) döneminde (1923-1938) ilerleme ve modernlik adına Kuzey'den (Sovyetler Birliği) ve Batı'dan (Avrupa) seküler ideoloji ve dünya görüşü ithal edilmiştir. Seküler ideoloji ve dünya görüşü, modernleşme adına genç nesli aldatmış ve onların körpe zihinlerine Allah'ın, Peygamberin, Kur'an'ın ve ölümden sonraki hayatın (*Ahiret*) varlığı hakkında şüpheler enjekte etmiştir. Bu durum karşısında, Bediüzzaman Said Nursi'nin (1877-1960) (bundan böyle Nursi olarak anılacaktır) tevhid hakkındaki söylemleri, İslam teolojisinde derin bir öneme sahip olan Allah'ın Birliğini somutlaştıran temel ilkelere karşı yapılan tüm propagandalara direnme çabasıdır. Dahası, Nursi'nin tevhid kavramı hem Osmanlı'nın son döneminde hem de Cumhuriyet döneminde dinsizliğe karşı bir panzehir olmuştur.

Bu çalışma, Nursi'nin argümanlarını kullanarak, Allah'ın varlığı konusunu teorik olarak Kur'an ve Sünnet'e, pratik olarak hayatın ve evrenin canlı örneklerine ve felsefi olarak *Risale-i Nur*'da yansıtıldığı şekliyle Tevhid kavramına dayanarak aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu makale ayrıca, Nursi'nin tevhid ve nübüvvet ve ölümden sonraki hayat gibi imanla ilgili diğer konulardaki söyleminin, *Risale* okuyucularının zihnindeki inançsızlık ve şüpheyi istikrarsızlaştırdığını ve özelde Türkiye ve genelde dünya insanların zihnindeki kesin inancı güçlendirdiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Nursi'nin tevhid söylemi, günümüz dünyasındaki inançsızlığa, seküler zihniyete ve ateist akımlara karşı güçlü bir kalkan işlevi görmektedir. Bu bağlamda, bu makale aşağıdaki hususları vurgulamaktadır: (1) Allah'ın Birliği (Tevhîd) kavramı, (2) Allah'ın varlığının delilleri olarak Kur'an ve Peygamber Muhammed (s.a.v.), (3) İlahi Birliği (Tevhîd) gerektiren inanç (imân), (4) Allah'ın yokluğunun imkânsızlığı, (5) Evrenin yaratılışı ve idaresi, (6) *Risale*'de tevhidin delilleri ve son olarak (7) Nursi'nin tevhid söylemine özel katkısı. Dolayısıyla araştırma, nitel bir içerik analizi yaklaşımı kullanarak *Risale* külliyatında tasvir edildiği şekliyle tevhidin çok yönlü boyutlarını keşfetmeye ve açıklamaya çalışmaktadır. Bunu yapmak için, bu çalışma Nursi'nin tevhide ilişkin yazılarındaki karmaşık teolojik, felsefi ve manevi açıklamaları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Bu araştırmanın metodolojisi, *Risale*'den tevhid kavramını (doğrudan) ele alan ilgili pasaj ve bölümlerin tespit edilip seçilmesiyle başlayan titiz bir veri toplama prosedürünü içermektedir. Amaçlı örneklem kullanılarak yapılan bu seçimler, Nursi'nin düşüncesinde tevhidin çok yönlü yönlerinin kapsamlı bir temsilini sağlayarak çeşitli tematik boyutları kapsamaktadır. Dolayısıyla, bu araştırmanın metodolojisi nitel içerik analizi, metinsel yorumlama ve hermeneutik sorgulamayı bütünleştirmektedir. Çıkarılan pasajların tematik kodlaması, tekrar eden motiflerin, alta yatan temaların ve tevhide ilişkin nüanslı ifadelerin tanımlanmasını sağlar. Bu tür bir analiz, metinlerde yer alan dilsel nüansların, tarihsel bağlamların ve felsefi temellerin derinlemesine araştırılmasını içermektedir. Ayrıca çalışma, Nursi'nin tevhide ilişkin bakış açılarını, hem geleneksel kelimelerle söylemlerini hem de potansiyel katkılarını veya sapmalarını kabul ederek, yerleşik İslami kelimeler çerçeveleri içinde bağlamsallaştırmaktadır. *Risale* içindeki karşılaştırmalı analizler, tevhidin farklı sunumlarını ve yorumlarını ayırt etmeye yardımcı olarak Nursi'nin eşsiz teolojik anlayışlarının incelikli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunur.

Bu araştırmanın bulguları, *Risale*'deki tevhid kavramına ilişkin zengin bir içgörü dokusunu ortaya koymaktadır. Nursi'nin açıklamaları, tevhidin bireysel manevi gelişim, toplumsal uyum ve daha geniş İslami teolojik manzaralarla ilgili çıkarımlarını kapsayarak salt teolojik tanımlamaların ötesine geçmektedir. Dolayısıyla bu makale, *Risale*'de tevhidin kapsamlı bir şekilde incelenmesine katkıda bulunarak İslam kelamına dair bilimsel söylemi zenginleştirmektedir. Bu çalışmadan elde edilen içgörüler, Tevhîd'in İslam düşüncesi ve maneviyatı içindeki önemine dair anlayışımızı derinleştirmeye hizmet etmekte ve çağdaş dünyada Tevhîd'e dair değerli perspektifler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tevhîd, Said Nursi, Risale-i Nur, İmân, Sekülerizm, Ateizm, Nübüvvet

### Introduction

*Bediuzzaman* Said Nursi's (henceforth Nursi) contemporary time (1877-1960) was fraught with civil wars, politico-legal and social-transitional factors, and the growing threat from occupying forces to the declining Caliphate. Besides, massive anti-religious propaganda was made

by the ruling powers of the surrounding countries that attacked the Islamic tradition and practices.<sup>1</sup> Nursi faced various struggles, including his joining military activities and undergoing a series of imprisonments and exiles. While he welcomed these challenges for the sake of the Caliphate and the *ummah* at large, Nursi understood that an effective way of liberating Muslims from such decadence is to give them proper education, revive their religious knowledge, and enrich them with spiritual concerns.

Given this objective, Nursi started writing and ultimately produced the *Risale*. Nursi's contribution to humanity by saving *imān* and preserving it as the "worldview"<sup>2</sup> was admired in Turkey and all around the globe. Thus, his work *Risale* has got much attention from truth-seekers all around the world. *Tawhīd* and faith-related issues with scientific and philosophical explanations are more important for a modern technology-oriented youth in the present globalized world. All questions related to modern science and technology are posed to negate the Creator of the universe and these questions are the foundation for disbelief. These questions are, as Nursi explained: "Causes create this', 'It forms itself; it comes into existence and later ceases to exist' and 'It is natural; Nature necessitates and creates it'".<sup>3</sup> The answers to these questions are available in the *Risale* to satisfy modern man's queries. Nursi's position as only a *dā'ī* (a Muslim preacher) and his knowingly avoiding politics<sup>4</sup> have drawn more attention from his contemporaries up to the present day. His call for the unity of Allah (*Tawhīd*) and the unity of believers are also extremely significant in the present world. Philip K. Hitti authenticates it, "In this uncompromising monotheism, with its simple, enthusiastic faith in the supreme rule of a

<sup>1</sup> Bediuzzaman Said Nursi, *The Staff of Moses*, trans. Students of the Risale-i Nur (Istanbul: Sözlere Publications A. Ş., 2011), 155; Bediuzzaman Said Nursi, *The Flashes Collection*, trans. Şükran Vahide (Istanbul: Sözlere Neşriyat A. Ş., 2011), 233, 381, and 446.

<sup>2</sup> The foundation of the Islamic worldview is on *Tawhīd* (the Oneness of Allah), Risalah (prophethood of Muhammad PBUH), and the Qur'an (as the absolute guide) to get najat (salvation) in the Akhirah (life after death). Sarjuni thus elaborately defines that: "Islam as a worldview is closely related to all human activities as social, intellectual, and religious beings," see Sarjuni Sarjuni, "Islamic Worldview Dan Lahirnya Tradisi Ilmiah Di Institusi Pendidikan Islam", *TA'DIBUNA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2/2 (November 15, 2019): 11. In addition, Alparslan Acikgenc defines worldview "as a word, refers to the way one views the world, we can say that if a life structure is able to reflect the person's conception of the universe, such as the meaning of life, the origin of existence, human destiny and so on, it can be termed 'worldview' no matter at what stage of life it emerges as such," see Alparslan Acikgenc, *Scientific Thought and Its Burdens an Eassy in the History and Philosophy of Science* (Istanbul, Turkey: Fatih University Publications, 2000), 66. Furthermore, Abdullah and Junaid define Islamic worldview as "a comprehensive conception of the universe and man's relation to it from the Islamic perspective, thereby serving as a basis for one's philosophy or outlook of life. The vision of reality and truth that appears before our mind's eye revealing what existence is all about; for it is the world of existence in its totality that Islam is projecting," see Muhammad Abdullah - Muhammad Junaid Nadvi, "Understanding the Principles of Islamic World-View", *The Dialogue* VI (6)/3 (September 2011): 271. Regarding the principles of the worldview, Thameem Ushama states that "the worldview of Islam comprises three fundamental principles or doctrines. First, belief in God, who is unique, monotheistic, eternal, transcendent, All-powerful, All-seeing, All-hearing and All-knowing. He is omnipotent, omnipresent and omniscient. He is not only the creator of the universe worthy of being worshipped, obeyed and served but the sustainer and the master of the universe. Neither He begets, nor He is begotten. He is gender-free, and no one is comparable or likened unto Him. He does not incarnate; neither assumes human nor animal form. He is not affected by anthropomorphism. He has His Attributes, and His devotees call Him by His beautiful names." See Thameem Ushama, "The Worldview of Islam: Reflections and Clarifications," University website, *International Islamic University Malaysia* (blog), November 23, 2021.

<sup>3</sup> Nursi, *The Staff of Moses*, 155.

<sup>4</sup> Bediuzzaman Said Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, trans. Şükran Vahide (Istanbul, Turkey: Sözlere Neşriyat Tic. ve San. A.Ş., 2013), 498; Bediuzzaman Said Nursi, *The Letters-1928-1932*, trans. Şükran Vahide - others (Istanbul, Turkey: Sözlere Neşriyat A. Ş., 2014), 70, 317; Bediuzzaman Said Nursi, *The Rays Collection*, trans. Şükran Vahide (Istanbul, Turkey: Sözlere Neşriyat A. Ş., 2013), 394; and Bediuzzaman Said Nursi, *The Damascus Sermon*, trans. Şükran Vahide (Delhi, India: Barla Publications, 2010), 46.

transcendental being, lies the chief strength of Islam. Its adherents enjoy a consciousness of contentment and resignation unknown among followers of most creeds. Suicide is rare in Muslim lands”.<sup>5</sup>

Allah has created human beings and Jinn to worship Him alone. For this, their aim and duties should be to know Allah and believe in Him. These are expected attitudes of Jinn and human beings. Without knowing and believing Allah, nobody can get the experience of happiness, lights, and bounties of Allah in this world and hereafter.<sup>6</sup> On the other hand, if anybody does not know Allah and believes in Him, he will not get spiritual experience and will materially suffer from misery, pain, and fears here and hereafter.

This paper emphasizes the contribution of Nursi towards eradicating disbelief, atheism, agnosticism, and communism from society. He articulated *Tawhīd-related* argumentation, logic, proofs, and general discussion from the universe to scripture and tried to inscribe firmly it in the minds of people at first, and then changed their worldview as per *Tawhīd*. Although some significant points regarding *Tawhīd* and the *Risale* remain untouched due to space limitations, this paper will answer the following questions:

1. What is the discourse of *Tawhīd* in the *Risale*?
2. What are the contributions of Nursi towards the discourse of *Tawhīd*?
3. What are the proofs of *Tawhīd* in the *Risale*?

## 1. Research Methodology

The paper is qualitative research in nature and is based on a content analysis method. This analysis covers some books of the *Risale-i Nur* of Said Nursi, including *The Words (1926-1930)*, *The Flashes (1932-1936)*, *The Letters (1929-1934)*, *The Rays (1921)*, *Rational Arguments: A Prescription for the Ulema, the Damascus Sermon (1911)*, and *The Staff of Moses*. Hence, these books are the primary data source for this paper. The English version of the *Risale-i Nur* is used in this study, which has been translated by Şukran Vahide, and published by the *Sözler* Publication, Istanbul, Turkey.

## 2. Analysis and Findings

### 2.1. Nursi's Contribution to the Discourse on *Tawhīd*

*Tawhīd* is a major theme of the *Risale* and its discussion covers the major portion of the *Risale*. Nursi argues for the existence of Allah “who is the ‘Single One of Unity’ (*Dhāt al Wahīd al-Ahād*)”.<sup>7</sup> Nursi was able to show that “the real relationship among the Creator, the universe, and human beings could only be possible through *Tawhīd* and the beauty and perfection of God could be manifested through it”.<sup>8</sup> A baby suckling his mother is an expression of compassion (*rahmah*) and likewise, Allah providing food to each of the countless species days and night

<sup>5</sup> Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 129.

<sup>6</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 670; Nursi, *The Letters-1928-1932*, 265; and Nursi, *The Staff of Moses*, 222.

<sup>7</sup> Nursi, *The Words*, 22, 116–117, 209, 305, 312, 392; Nursi, *The Staff of Moses*, 117, 129, 134–135, 147; Nursi, *The Rays Collection*, 14, 24, 32, 34, 38, 48; Nursi, *The Letters-1928-1932*, 35, 109, 272–275, 279, 290; and Nursi, *The Flashes Collection*, 137, 235, 237–238.

<sup>8</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 15–17, 84.

represents the unparalleled compassion and beauty (*jamāl*) of God.<sup>9</sup>

For Nursi, without the existence of *Tawhīd*, the universe cannot be perfect.<sup>10</sup> The rationale of the universe and the importance of existence could be established only when these would be attached to the One Sole Creator. If the Oneness of God is rejected, and association is made with God, the world would be transformed into a chaotic place.<sup>11</sup> Human spiritual perfection also depends on pure *Tawhīd*, as Nursi emphasizes, “Among all creatures, a man may attain to the highest perfections, and become the most valuable fruit of the universe, the most perfect and refined creature, the most fortunate and happy of animate beings, and the addressee and friend of the world's Creator. Indeed, all man's perfections and his lofty aims are tied to the affirmation of Divine Unity and find existence through its meaning”.<sup>12</sup> According to Nursi, without the oneness of God, human beings would be the worst sufferer among all other creatures. There should be only one Supreme Being who can satisfy a human's desires out of his volumes of desires and in despondent situations, who can give him consolation and hope to overcome.<sup>13</sup>

### 2.1.1. Kinds of *Tawhīd*

According to Nursi, “Divine unity (*Tawhīd*) is of two kinds”.<sup>14</sup> ‘The first one is “the superficial and common affirmation of Divine unity”<sup>15</sup> (*Tawhīd al-‘ammi*) which says, “Almighty God is One, He has no partner or like. This universe is His”.<sup>16</sup> The second one is “the true affirmation of Divine Unity (*Tawhīd al-haqiqi*)” which, through seeing on everything the stamp of His power, the seal of His dominicality, and the inscriptions of His pen, is to open a window directly onto His light from everything and to confirm and believe with almost the certainty of seeing it that everything emerges from the hand of His power and that in no way has He any partner or assistant in His Godhead or His dominicality or His sovereignty, and thus to attain to a sort of perpetual awareness of the Divine presence. In this Word, we shall mention rays demonstrating this pure and elevated true affirmation of Divine unity”.<sup>17</sup>

### 2.1.2. Oneness of God (*Tawhīd*)

There is a monotheistic conception of God in many world religions. But the concept of *Tawhīd* (Oneness of Allah) is so far distinctive because of its strict monotheistic doctrine. Abu Ameenah Bilaal Philips (1946- ) states, “when the term *Tawhīd* is used about Allah (i.e. *Tawhīdullāh*), it means realizing and maintaining of Allah's unity in all of man's actions which directly or indirectly relate to Him. It is the belief that Allah is One, without a partner in His dominion (*Rubūbiyah*), One without similitude in His essence and attributes (*Asmā’ was-Sifāt*), and One without rival in His divinity and worship (*Ulūhiyah/ ‘Ibādah*)”.<sup>18</sup> Sachiko Murata and

<sup>9</sup> Ibid., 86–87.

<sup>10</sup> Ibid., 19, 20, 22–23.

<sup>11</sup> Bediuzzaman Said Nursi, *Rational Arguments: A Prescription for the Ulema*, trans. Şükran Vahide (Istanbul, Turkey: Sozler Nesriyat Tic. ve San. A. Ş., 2017), 133.

<sup>12</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 23.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 300.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Abu Ameenah Bilaal Philips, *The Fundamentals of Tawhīd: Islamic Monotheism = Şarh Mabādi’ at-Tawhīd* (Riyadh: International Islamic Publ. House, 2006), 17.



William C. Chittick holds, “The word ‘*Tawhīd*’ literally means ‘One’, ‘Oneness’, and ‘unification’. When this term is used for God, it means to proclaim and affirm the Oneness of God”.<sup>19</sup> According to Ismail Raji al-Faruqi (1921-1986),

“*Al Tawhīd* means the ontological separation of the godhead from the whole realm of nature. Everything that is in or of creation is a creature, non-transcendent, subject to the laws of space and time. Nothing of it can be God or godly in any sense, especially the ontological which *al-Tawhīd*, as the essence of monotheism, denies. God is the totally-other than-creation, totally-other-than-nature, and hence, transcendent. He is the only transcendent being”.<sup>20</sup>

So, it is the central theme and basic tenet of Islam and the opposite of *shirk*. Literally, *shirk* refers to taking an associate or associates besides God. In Islamic theology, it means believing and worshipping anyone other than God as His partner, same Divine attributes, and the same lordship.<sup>21</sup> It should be pointed out here that *Shirk* is strictly prohibited in Islam<sup>22</sup> and Muslims take this issue seriously to reinforce the importance of saving other Muslims from this distorted monotheism. However, the theological God or Allah is unseen and can in no way be seen by the naked eye in this world. Sometimes people may be confused through their personal experiences, from their company, curriculums, or different electronics and print media. When the Kemalist regime abolished religious education including the teaching and learning of the Qur’an and religion, students complained to their parents and their guardians about their atheist teachers and the curriculum. But there were no solutions. Rather, the state-imposed new laws suppressed religious sentiments and executed laws concerning these issues very strictly. Moreover, the government created panic about religious education and its teaching and learning and even secularized the curriculum at school levels.

Given the situation, Nursi understood the importance of writing about the existence of Allah to make people acknowledge Allah and adopt the *Tawhīdī* worldview in all affairs of their lives. For this, he expounded traditional theological proofs of Allah along with the most accepted philosophical and scientific proofs of the existence of Allah. Through his *Tawhīdī* discourse in the *Risale*, he tried to reinstall faith in Allah in the minds of people and make their *imān* the shield against disbelief, atheism, irreligion, and secularism.

### 2.1.3. Belief (*imān*) Necessitates Divine Unity (*Tawhīd*)

Nursi elucidates the benefits of belief and its outcome in the spiritual life and betterment in this world and the next. There were inter-dependent relationships among the four stages of the belief system where Nursi set up a standard by which anyone can easily measure his position in the spiritual life. Anyone may repair his weakness in the above stages and be able to achieve a supreme level of spirituality. For example, for anyone who has ‘verified belief’ (*tahqiqi imān*), this belief will lead to making reliance on God which is the supreme stage of belief. If not, it could be proved that his belief was ‘imitating belief’ (*taqlidi imān*) and this belief could be a means of

<sup>19</sup> Sachiko Murata - William C. Chittick, *The Vision of Islam* (St. Paul, Minnesota, New York, USA: Paragon House, 1994), 43.

<sup>20</sup> Isma’il R. Al-Faruqi, *Al Tawhīd: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1992), 199.

<sup>21</sup> Murata - Chittick, *The Vision of Islam*, 49-52.

<sup>22</sup> *Shirk* is considered a grievous sin in Islam that cannot be forgiven. It is given importance in the Qur’an and the word *shirk* repeated there for 75 times. For details, see Al-Qur’an, Sūrat al-Nisā’ 4/116, Sūrat al-An’ām 6/163.



‘salvation’ (*najāt*) in the afterlife. For him,

“Belief (*imān*) necessitates affirmation of the ‘Divine Unity’ (*Tawhīd*), an affirmation of ‘Divine Unity’ necessitates submission to God (*taslim*), submission to God necessitates reliance on God (*tawakkul*), and reliance on God necessarily leads to happiness in this world and the next. It should not be misunderstood that reliance on God is to reject causes altogether; it is rather to know that causes are a veil to the hand of power and have recourse to them. It is to seek the effects only from Almighty God, to recognize that the results are from Him alone, and to be thankful to Him”.<sup>23</sup>

## 2.2. Evidences of *Tawhīd* in the *Risale*

Nursi did not choose traditional philosophical arguments to prove God’s unity; rather, he preferred to provide evidence from the attributes of Allah and the natural phenomena which are related to the universe. For him,

“The *Risale-i Nur* is not only repairing some minor damage or some small house; it is repairing a vast (vast) damage and the all-embracing citadel which contains Islam, the stones of which are the size of mountains. And it is not striving to reform only a private heart and an individual conscience; it is striving to cure with the medicines of the Qur'an and belief and the Qur'an's miraculousness the collective heart and generally-held ideas, which have been breached in awesome fashion by the tools of corruption prepared and stored up over a thousand years, and the general conscience, which is facing corruption through the destruction of the foundations, currents, and marks of Islam which are the refuge of all and particularly the mass of believers”.<sup>24</sup>

As per Sūrah al-Anbiyā’ (Q. 21:22), Nursi put forward an argument about the universal system running very harmoniously: “Everywhere in the universe there exist the “most perfect order”, “beautiful harmony”, and “wonderful balance”.<sup>25</sup> “If there were more than one God, there would be something wrong in the harmonious system”.<sup>26</sup> This harmonious system was not fixed with the global system; rather, there is always someone who is very skilled and handles the universe skilfully.<sup>27</sup> Likewise, outside the planet, the stars, galaxies, and cosmic objects are also in order with one another; without this, the whole system might collapse.<sup>28</sup>

If everything is in order and harmony, why is there evil, suffering, and injustice exist in the world? Nursi responded to this question very intelligently as he said, “Suffering, evil, and injustice are not the routine functions in the universe. These happened occasionally in the universe and are named ‘*adāt Allah*’ (habits of God). These laws help the universe be in order and harmony and there are many benefits behind them. For bestowing all the benefits of humanity, God allows the occasional but limited evil, suffering, and injustice to occur. After the calamities and suffering, if the sufferer could take lessons from it, immediately God would provide His forgiveness, mercy, blessing, and help”.<sup>29</sup> According to Nursi, suffering, evil, and injustice are not created intentionally to harm human beings; rather, these are to maintain universal order, harmony, and lessons out of it. He gave an example of rain that sometimes may create a flood, overflowing and destroying the earth, but without rain, life could not survive and work smoothly. So, to avoid rain-related

<sup>23</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 422–423; Nursi, *The Flashes Collection*, 421.

<sup>24</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 200.

<sup>25</sup> Ibid., 54.

<sup>26</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 587.

<sup>27</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 54.

<sup>28</sup> Ibid., 55.

<sup>29</sup> Ibid., 57.

destruction and disasters, no one should ask to stop the rain.<sup>30</sup>

According to Nursi, unity and a single command are easier while plural and multiplicities were difficult. He gave an example of a group of soldiers. Suppose there are one hundred armies and everyone is following different commanding officers. So, it is obvious that there will be differences in practices. For a unified and same type of drill, they need a command from a single commander. Therefore, everywhere in the universe, you will find unity, harmony, and discipline.<sup>31</sup> It proves that there should be a single commanding power who commands and handles everything with a single hand.

Nursi's pieces of evidence for the unity of God encompass all aspects of the topic. It covers from A-Z of the discussion on *Tawhīd*. All of his arguments proved that everything from an atom to the biggest object of the universe, even the creation of the universe with its continuous expanding mode must be handled by a single all-powerful supreme one and that is God. Through Nursi's discourse, a pure and strict monotheistic philosophy was perfectly established in the *Risale*.

### 2.2.1. The Creation and Governance of the Universe

Nursi's discourse on *Tawhīd* and its different aspects as reflected in the *Risale* prove the Supremacy of God and His dominicality. Nursi argued, the creatures depend on God's will and power as He is the ultimate power. The human mind had many questions, and there were polytheistic ideas among many religions and gods that had different jobs and responsibilities. But in Islam, God is monotheistic, and nobody stands equal to Him. How wonderfully does He handle all activities of the World continuously?<sup>32</sup> Regarding this issue, the human mind cannot comprehend God and His activities. So, some confused minds may reject God as they do not understand God and His nature.<sup>33</sup> Besides, human minds were confused about the true appearance and power of God due to their insufficient knowledge and experience on the nature of God.<sup>34</sup>

Nursi cited the Qur'anic verses to demonstrate God's power and majesty.<sup>35</sup> Allah says, "The creation of you all and the resurrection of you all are only as (the creation and resurrection of) a single person. Verily, Allah is All-Hearer, All-Seer".<sup>36</sup> In another verse, Allah says, "Verily, His Command, when He intends a thing, is only that He says to it, "Be!" and it is! So Glorified is He and Exalted above all that they associate with Him, and in Whose Hands is the dominion of all things, and to Him, you shall be returned".<sup>37</sup> In another verse, Allah says, "The advent of the Last Hour will be like the twinkling of an eye, or closer still".<sup>38</sup>

Besides the Qur'anic proofs, Nursi gave some analogies between the Supreme Authority and His dominance over His creation and illustrated how everything is beautifully accomplished. For example, he emphasized, "if a person places a candle in the middle of a circle and other people

<sup>30</sup> Ibid., 56.

<sup>31</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 313.

<sup>32</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 828.

<sup>33</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 158.

<sup>34</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 271.

<sup>35</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 312.

<sup>36</sup> Q. *Luqmān* 31: 28.

<sup>37</sup> Q. *Yā Sīn* 36: 82-83.

<sup>38</sup> Q. *al-Nahl* 16: 17.

have mirrors, the light of the candle will reflect on all the people because it is in the centre of the circle”.<sup>39</sup> Another example is to think of a commander, as he said, “A commander can march his soldiers and the entire army with the same, single command and it will work nicely”.<sup>40</sup> Nursi answered the question of God’s absolute and supreme power and the sole authority behind the whole creation. It would be helpful to understand Islamic theology’s stance on the concept of *Tawhīd*.

### 2.2.2. The Qur’an as a Proof of Allah’s Existence

While proving God’s existence, Nursi claims that “the Qur’an is the proofs of God’s existence”.<sup>41</sup> Behind this argument, he used evidences from the revealed testimonies. Besides this, he extracted observations and examples from the universe as he highlighted, “the relationship between the universe and the revelation and verification of the existence of God”.<sup>42</sup>

Nursi collected related verses from the Qur’an in his discourse to establish the existence of God. Through the Qur’anic verses, he articulated the existence of God. Winds and clouds are completely governed by ‘God’s governance’ (*rububiyah*). He quotes,

“Verily! In the creation of the heavens and the earth, and the alternation of night and day, and the ships which sail through the sea with that which is of use to mankind, and the water (rain) which Allah sends down from the sky and makes the earth alive therewith after its death, and the moving (living) creatures of all kinds that He has scattered therein, and in the veering of winds and clouds which are held between the sky and the earth, are indeed *Ayat* (proofs, pieces of evidence, signs, etc.) for people of understanding”.<sup>43</sup>

Rain is one of the signs of the presence of Allah to the earth and by it He revives the dried earth like death to life. Nursi quotes, “And He is Who sends down the rain after they have despaired, and spreads abroad His Mercy. And He is the *Wali* (Helper, Supporter, Protector, etc.), Worthy of all Praise”.<sup>44</sup> Likewise, Nursi quotes from the Qur’an, “Look then at the effects (results) of Allah’s Mercy, how He revives the earth after its death. Verily! That (Allah) Who revived the earth after its death shall indeed raise the dead (on the Day of Resurrection), and He is can do all things”.<sup>45</sup> Nursi elaborates, “Just as the page of spring makes an exegesis of this verse, this verse also miraculously expresses the meanings of the page of spring”.<sup>46</sup> Nursi establishes the revelation and universe as interdependent sources to know God and to explain one another. All other related verses also prove the existence of God who always takes care of humanity by allotting them every requirement like wind, rain, and everyday sustenance for the living creatures.

In the *Risale*, Nursi accordingly analyzed the content of the Qur’anic verses that authenticate that the Qur’an cannot be the work of a human being; rather, it must be from a superior highly intellectual being, that is God. For Nursi, the literary composition of the Qur’an, the construction of words, rich sound, consistency of subject matter, Qur’anic future predictions and its scientific indications were impossible to have been composed by not only one person, but

<sup>39</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 312.

<sup>40</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 139.

<sup>41</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 436; and Nursi, *The Staff of Moses*, 59.

<sup>42</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 200.

<sup>43</sup> Q. *al-Baqara* 2: 164.

<sup>44</sup> Q. *al-Shūrā* 42: 28.

<sup>45</sup> Q. *al-Rūm* 30: 50.

<sup>46</sup> Nursi, *The Rays Collection*, 154.

the whole humanity together. The unique composition of the Qur'an is self-testifying of a declaration that it is only from God and it is none other than God's words.<sup>47</sup> Nursi illustrated all the arguments with sufficient examples and proofs. Through this effort, Nursi expounded proofs for the existence of God and articulated theology through Qur'anic explanation and proved the basic creed of Islam.

### 2.2.3. Muhammad (PBUH) as the Proof of God's Existence

In his discourse to prove God's existence, Nursi claims that Prophet Muhammad (PBUH) is the proof of God's existence.<sup>48</sup> In the 19<sup>th</sup>, 22<sup>nd</sup>, and 33<sup>rd</sup> *Words* and 19<sup>th</sup> *Letter*, Nursi proved the legitimacy of Muhammad's (PBUH) declaration to be a true messenger of Allah. He highlighted the character of the Prophet (PBUH) as the most truthful (*al-Amin*) and trustworthy (*al-Sadiq*) among all the people in history.<sup>49</sup> So, there was an argument posed by Nursi that "if he never lied about insignificant things, why would he lie about the significant claim to receive revelation from God;"<sup>50</sup> as even his arch enemies testified him as '*al-Amin*' and '*al-Sadiq*' during his lifetime in Makkah.<sup>51</sup> He, in an academic sense, did not know alphabets and yet he broadcasted a rich and revealed book (*al-Qur'an*) that was not possible for any human being to compose in history. Accordingly, in the 19<sup>th</sup> *Letter*, Nursi compiled about 300 miracles of the Prophet (PBUH) from previous scriptures, predictions about his coming, authentic hadiths and his future predictions.<sup>52</sup>

With all these proofs and pieces of evidence, Nursi highlighted that Prophet Muhammad (PBUH) is one of the indisputable and legitimate messengers of Allah and the Qur'an is not any human's composition undoubtedly. Rather, it is a revealed Book from the Almighty through the most reliable and genuine medium, Prophet Muhammad (PBUH). Therefore, the Qur'an itself is a miracle of the Words of God and stands strong as true and authentic guidance for humanity in terms of the existence of God and the oneness of God. Likewise, it was proven that Prophet Muhammad (PBUH) had been accepted even by his enemies as a trustworthy personality amongst them, and Prophet Muhammad (PBUH) professed that there always exists only One Single God and he had spoken to that God. By proving this argument, Nursi established three important tenets of Islam: the 'existence of Allah', belief in the revealed texts, and the prophets of God. Most of the Turkish Muslims in particular and all Muslims in general, were influenced by these arguments and even the modern educated '*ulema*', preachers, and writers frequently cited them in their talks and works.

### 2.3. Impossibility of God's Non-existence

Nursi firmly established his argument of 'necessary existence' regarding the existence of God. Nursi articulates, "God's is the highest similitude, the Glorious Maker of the universe is Necessarily Existent. That is, His existence is essential, it is pre-eternal, it is post-eternal, its non-existence is impossible, its cessation is impossible; it is the most firmly rooted, the most sound, the strongest, and the most perfect of the levels of existence. Concerning His existence, the other

<sup>47</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 488–523.

<sup>48</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 436; Nursi, *The Staff of Moses*, 59.

<sup>49</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 321.

<sup>50</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 131.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid., 129–308.

levels of existence are like extremely pale shadows”.<sup>53</sup> Nursi’s clarification on ‘necessary existence’ (*wujūb al-wujūd*) is supporting not only the existence of God but also an argument that “God’s non-existence is impossible, and His creation is the best and only explanation for His existence”.<sup>54</sup>

#### 2.4. All Creations Need an Explanation

The arguments are logically valid. Nursi was giving an analogy of a pharmacy to certify the existence of God. For example, there is a pharmacy whose shelves are filled with different types of medicines. Each medicine indeed has specific purposes and is manufactured with exact ingredients in very accurate amounts according to a systematic procedure. If the specific formula is not followed, the medicine which was prepared to cure human body would be turned into poison and, accordingly, would harm human body rather than cure it. Likewise, it is impossible and illogical to claim that a ‘living organism or being’ is created of “multiple parts and many different materials”. So only living beings can be the creation of “an infinite wisdom and all-pervading knowledge”.<sup>55</sup>

For Nursi, even a fly cannot be created by a non-professional agency. If it is accepted that the causes created the fly with all its balanced compositions, that is not possible for the cause to create it. This is an impossible fact.<sup>56</sup> As Nursi confirms, there must be an Omniscient, Omnipotent and All-Powerful God who creates even a small fly with well-balance. If these were not the attributes of a perfect God, He could not create anything scientifically. Nursi’s measure is exceptional in his finding that Allah is a prerequisite for the balance of creation. Accordingly, His existence is mandatory, and His non-existence is impossible.

#### 2.5. ‘Wahdat Al-Wujūd’ (The Unity of Existence) and ‘Wahdat Al-Shuhūd’ (The Unity of Witnessing)

The concept of ‘*wahdat al-wujūd*’ (unity of existence) was introduced by Muhyiddin Ibn al-‘Arabī’ (1162-1240) to a mystical theology. It describes the human understanding of God and such an understanding develops a relationship to God. This concept is misunderstood and criticized by both his supporters and opponents. Although Ibn ‘Arabi’ did not use the term, this concept was extensively represented by his stepson and student Sadr al-Din Muhammad ibn Ishaq al-Konevi (1207-1274).<sup>57</sup> Ibn ‘Arabi’s term *wujūd* is an Arabic term translated in English as ‘finding’<sup>58</sup> for him; “*wujūd* means God is the only one who truly finds and is found”.<sup>59</sup> Thus, when *wujūd* is used for God, it means Being and for others it means existence.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Ibid., 292.

<sup>54</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 232–248.

<sup>55</sup> Ibid., 293–294.

<sup>56</sup> Ibid., 294–295.

<sup>57</sup> Alparslan Acikgenc, “The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought”, *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 17/1 (2014): 8, 10–11; Colin Turner, *The Qur’an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi’s Epistles of Light*, ed. Dale Eickelman (Berlin: Gerlach, 2013), 72.

<sup>58</sup> William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), xix.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> William C. Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), 17.

### 2.5.1. Nursi on Ibn Al-‘Arabi

Nursi recognizes that the *wujūdi* school bears an important truth about the highest position of a man: “If a person spiritually rises with the strength of *imān* (belief) and attains a high level of sainthood (closeness to God) by exudation of certainty of feeling (*haqq al-yaqīn*), the highest form of belief, then existence other than God appears as a shadow and imaginary relative to the powerful experience of God’s Existence (*wujūd*)”.<sup>61</sup>

Nursi’s comment is on al-‘Arabi’s methods, his position among the *ulema*, and his discourses,

“Hadhrat Muhyiddin thought of it only from the point of view of its essential nature. The way of the Unity of Existence considers the existence of things to be imagination. Together with his wondrous illuminations and observations, since he had chosen an important and independent way, he was compelled to apply certain Qur’anic verses to his way and observations, artificially and with forced interpretations, thus marring the clarity of the verses. In others of his treatises, he expounds on the straight highway of the Qur’an and of the Sunnis. That holy one holds a position all his own, and he is among those who are acceptable. But he exceeded the limits in his unbalanced illuminations, and in many matters opposed the majority of the learned authorities”.<sup>62</sup>

#### 2.5.1.1. Nursi’s Critique of *Waḥdat al-Wujūd*

Nursi looks at Ibn ‘Arabi’s concept critically. He articulates his comprehension of both ‘*waḥdat al-wujūd*’ and ‘*waḥdat al-shuhūd*’ in his *Risale* very clearly.<sup>63</sup> Nursi argues that “some of Ibn ‘Arabi’s writings are misunderstood because it has been taken literally. But some of the writings of Ibn ‘Arabi are confusing and deviation from some clear statements of the Qur’an and hadiths”.<sup>64</sup>

Nursi continues,

“Hadhrat Muhyiddin would not deceive, but he could be deceived. spiritual pole, a unique one of ages, it is as though his particular way was very short and restricted to Sadruddin al-Qunawi, and that his works are only rarely benefited from by those on the straight path. Some of the authoritative scholars does (do) not show any inclination to study those valuable works, and some of them even prevent it”.<sup>65</sup>

Nursi criticizes *waḥdat al-wujūd* from two points of view. Firstly, “*waḥdat al-wujūd* is associated with the idea that the universe do (does) not have real existence; rather, it is an illusion”.<sup>66</sup> But it is the fact that God is the Creator of the universe and He exists in reality. Thus, Haci Tanis suggests that “Nursi extended his criticism to Ibn Al-‘Arabī and particularly the idea of *waḥdat al-wujūd* which implied, for Nursi, that the material world did not exist. For Nursi, such an idea distracted the minds of the believers from the realities of this world and caused them not to take the affairs of the world seriously”.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 513.

<sup>62</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 59–60.

<sup>63</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 513.

<sup>64</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 62.

<sup>65</sup> Ibid., 60.

<sup>66</sup> Ibid., 59–62.

<sup>67</sup> Haci Tanis, *The Sufi Influence in Said Nursi’s Life and Thought* (United States of America: The Temple University, 2016), 95.



Nursi continues, “since God transcends space and time, His association with the universe is a creator–creation relationship. Claiming ‘everything is Him’ is wrong and the more correct statement should be ‘everything is from Him’”.<sup>68</sup>

Secondly, *Waḥdat al-wujūd* gives priority to “a few names of God, such as *Mawjūd* (Existent), *Waḥid* (One) and *Aḥad* (Unique) over other names of God and intends all other names are unreal or dependent (*itibari*)”.<sup>69</sup> But, in fact, “all names are equally real and direct manifestations, and they are not secondary or dependent on another name. If the names *Mawjūd*, *Waḥid* and *Aḥad* are taken seriously out of other names of God, these names would devalue many other names of God”.<sup>70</sup>

### 2.5.1.2. Nursi’s Stand for ‘*Waḥdat Al-Shuhūd*’

*Waḥdat al-shuhūd* “the oneness of witnessing”<sup>71</sup> is a doctrine established by Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624). Sometimes, *waḥdat al-shuhūd* has been translated as “Unity of Being in vision”,<sup>72</sup> “Unity in witness”,<sup>73</sup> or “the Unity of Witnessing”.<sup>74</sup> According to Ahmad Sirhindi, “the world is not one with God (*hama ‘ūst*), it proceeds from God (*hama az ‘ūst*). Secondly, the existence of the world is not comparable to Divine existence: God’s existence is real whereas the existence of the world is imaginary (*khāyalī*) and unreal (*mawhūm*). Hence, as existing in the real sense there is only one Being there: God; the world does not exist.”<sup>75</sup> Therefore, the right doctrine is not that “All is He” (*hama ‘ūst*), but “All is from Him” (*hamah az ‘ūst*).<sup>76</sup> In addition, “God exists uniquely (*yagana*): no created being can be a part of Him. So, it will be wrong if we describe God in the pantheistic way”.<sup>77</sup> Tantray and Khan argues, “*Waḥdat ul shuhūd* means in this context the consciousness both of the oneness and difference that is the consciousness that things are one in one sense and multiple in another. This stage is higher and more perfect than the former”.<sup>78</sup> According to Friedmann, “Unity of Appearance means ‘to see One, namely nothing but One is seen by the Sufi’”.<sup>79</sup> According to this doctrine, “any experience of unity between God and the world he has created is purely subjective and occurs only in the mind of the believer; it has no objective counterpart in the real world”.<sup>80</sup> According to Sirhindi, *Wadat al-Wujūd* led to pantheism, which was contrary to the tenets of Sunnite Islam.<sup>81</sup> Faruqi

<sup>68</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 61.

<sup>69</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 108–109.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> W.C. Chittick, “*Waḥdat Al-Shuhūd*,” *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P. J. Bearman et al. (Leiden: Brill, 2002) (DS37 .E523), XI (11) V-Z/37.

<sup>72</sup> Muhammad A. Ansari, *Sufism and Sharī‘ah: A Study of Shaykh Aḥmad Sirhindī’s Effort to Reform Sufism* (London, UK: The Islamic Foundation, 1986), 110.

<sup>73</sup> Md. Sirajul Islam, *Sufism and Bhakti: A Comparative Study* (Washington D. C, America: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004), 164.

<sup>74</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 494.

<sup>75</sup> Ansari, *Sufism and Sharī‘ah*, 111.

<sup>76</sup> Ibid., 268.

<sup>77</sup> Muhammad Enamul Haq, *A History of Sufism in Bengal* (Dhaka, Bangladesh: Asiatic Society of Bangladesh, 1975), 53.

<sup>78</sup> Mudasir Ahmad Tantray - Tariq Rafeeq Khan, *Concepts in Muslim Philosophy* (Chhattisgarh, India: Rudra Publications, 2021), 101.

<sup>79</sup> Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1971), 59.

<sup>80</sup> The Editors of Encyclopaedia Britannica, “Shaykh Aḥmad Sirhindī Indian Mystic and Theologian,” *The Encyclopedia Britannica* (Encyclopaedia Britannica, Inc., January 1, 2023).

<sup>81</sup> Britannica, “Shaykh Aḥmad Sirhindī Indian Mystic and Theologian.”

tries, however, to present Sirhindi as a thinker who controverted Ibn al-‘Arabi’s un-Islamic *wahdat al-wujūd* and replaced it with *wahdat al-shuhūd* which is the true expression of Islam.<sup>82</sup>

Among ‘*wahdat al-wujūd*’ and ‘*wahdat al-shuhūd*’, Nursi, to some extent, inclines to ‘*wahdat al-shuhūd*’, the “Unity of Witnessing”. Nursi criticizes the concept of *wahdat al-wujūd* (the Unity of Existence) because this way is not for moderate people. In this way, there are dangers and chances for people to fall into holes of misguide by grasping lucrative attraction of the material world and many other worldly business and causes. Furthermore, Nursi considers the Unity of Existence as the fallacious way of some ancient philosophers.<sup>83</sup> Rather, when a believer believes the Unity of Witnessing, there are very less possibilities for him/her to worship other deity except Allah (SWT). Nursi observes, “The specification of Say, He is an allusion to unity of witnessing: In the view of reality, there is nothing observed except Him. God, The One is an explicit statement of Divine Unity: There is no true object of worship save Him”.<sup>84</sup> Likewise, there is no harm and risk in believing the Unity of Witnessing that is the straightway for the pious and sober people. Nursi claims, “This path is much safer as he considers them from the point of view of signifying something other than themselves; and being saved from absolute heedlessness, he enters the Divine presence permanently; he finds a way leading to the Almighty God in everything”.<sup>85</sup> In addition, Nursi labels the way of the Unity of Witnessing as “certain attainment and a spiritual station”.<sup>86</sup>

Nursi narrates the danger of ‘*wujūdi* school’. He argues,

“In the same way, when the strange love of one who takes the huge world and the universe in its totality as his beloved is transformed into true love through the constant blows of death and separation, he seeks refuge in the way of the Unity of Existence, in order to save that great beloved of his from death and separation. However, there is the possibility of falling into abysses, entering materiality, and becoming submerged in causes. As for the Unity of Witnessing, it is harmless; it is an exalted way of the people of sobriety”.<sup>87</sup>

## Conclusion

In theology, providing proofs for the existence of God is the prime concern. Muslim philosophers and theologians contributed a lot to provide proofs for the existence of God in the classical era with Cosmological, Teleological, and Ontological arguments. The theology highlighted only the attributes of God. Nursi was persuaded and influenced by those classical proofs. Then he made his original contributions to the necessity of his time when secularism and atheistic currents were patronized by the state. He was influenced categorically by ‘affirmative attributes’ from Ash’arī theology and ‘the wisdom of God reflected in the universe’ from Māturīdī theology. Besides the classical era’s influence, Nursi articulated the Divine names of Allah and their detailed elaboration to understand God. For this, Nursi’s contributions in this field of *Tawhīdī* discourse are to some extent similar to Ash’arī and Māturīdī theology but in terms of the proofs

<sup>82</sup> Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid’s Concept of Tawhīd; Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Doctrine of Unity (Wahdat Al-Wujuud)* (Lahore, Pakistan: Institute of Islamic Culture, 1989), 186–187.

<sup>83</sup> Nursi, *Rational Arguments: A Prescription for the Ulema*, 123.

<sup>84</sup> Nursi, *The Damascus Sermon*, 115.

<sup>85</sup> Nursi, *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*, 494–494.

<sup>86</sup> Nursi, *The Letters-1928-1932*, 104.

<sup>87</sup> Nursi, *The Flashes Collection*, 67–68; Nursi, *The Letters-1928-1932*, 110; and Nursi, *The Flashes Collection*, 69.

of the existence of Allah and the Divine names related Nursi's discourse are mostly new to the previous existing knowledge world.

As the representative of the crucial time, Nursi aspired to initiate the theological and Qur'anic faith-based revival with a clear and deeper understanding of *Tawhīd*. Nursi categorizes *Tawhīd* into two: 'the superficial and common affirmation of Divine unity' (*Tawhīd al-'ammi*), and 'the true affirmation of Divine unity' (*Tawhīd al-haqiqi*). Nursi's argument regarding dominicality (*rubūbiyyah*) is the most influential of all proofs and called it as the greatest proof (*ayah al-Kubra*) consisting of direct witness of God's supremacy and domicinality on everything. His default proof highlights the explanations for the existence of God in the universe and concludes, 'God's existence is must' and 'His non-existence is no possible'. His next proofs of 'the existence of God' are 'the Qur'an and Muhammad' (PBUH). With these proofs for the existence of God, Nursi aspires to transform readers of the *Risale* from an 'imitative faith' to 'investigative faith'.

Nursi criticizes Ibn 'Arabi's concept of '*waḥdat al-wujūd*' not for the sake of critique; rather, he projected the real discourse of the Qur'an and hadiths. Refuting Ibn 'Arabi's doctrine, Nursi explains that not only the universe but also all things reflect God's name and attributes visible across the universe and all things; these are the main Qur'anic indications while these are denied by the doctrine of Ibn 'Arabi. Furthermore, God is the Creator of everything, especially this universe and He has real existence that was also denied by the doctrine. These notions were the basis of Nursi's criticism of *waḥdat al-wujūd*. Critiquing Ibn 'Arabi, pure *Tawhīd* was articulated and disseminated not only in his *Risale* but also in his numerous books. Finally, the true character of *Tawhīd* emerged and accordingly, it defeated modern criticism from the West, North and philosophic sides. Thus, the supremacy of *Tawhīd* related discourse was established. We may quote Laura Veccia Vaglieri (1893–1989), an Italian Orientalist's statement, "Thanks to Islam, paganism in its various forms was defeated. The concept of the universe, the practices of religion, and the customs of social life were each liberated from all the monstrosities which had degraded them, and human minds were made free of prejudice. (the) Man finally realized his dignity. He humbled himself before the Creator, the Master of all mankind".<sup>88</sup>

*Tawhīd* is the foundation of Islam, and all other principles of Islam are founded on it. It forms the worldview of a Muslim, in a nutshell, the foundation of Islamic civilization. It is also the medium by which individual and social transformation take place. It obliges human society to obey prophetic missions of the last prophet, the Prophet Muhammad (PBUH). *Tawhīd* dictates to obey and satisfy none but Him. This attitude generates human dignity in the mind and helps him to concentrate on Him. It also reminds human beings of His presence and existence everywhere. It also means the unity of humanity irrespective of caste, colour, race, and languages and makes them integral parts of the homogeneous globe. This is the strong aspect of Islamic civilization. The future research could be attempted as a comparative study on the concept of *Tawhīd* between Nursi and Isma'il Raji al-Faruqi (1921-1986), Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), Abu Ameenah Bilaal Philips (1946- ) and other Muslim theologians.

<sup>88</sup> Laura Veccia Vaglieri, *An Interpretation of Islam*, trans. Aldo Caselli (Washington 8, D. C., USA: The American Fazl Mosque, 1958), 33.

**Acknowledgement:** This article is developed from a chapter of my PhD thesis entitled “*Religious Diversity in the Discourse of Bediuzzaman Said Nursi: An Analysis*” (2021).

## References

- Abdullah, Muhammad - Nadvi, Muhammad Junaid. “Understanding the Principles of Islamic World-View”. *The Dialogue* 6/3 (September 2011): 268–289. [https://qurtuba.edu.pk/thedialogue/The%20Dialogue/6\\_3/Dialogue\\_July\\_September2011\\_268-289.pdf](https://qurtuba.edu.pk/thedialogue/The%20Dialogue/6_3/Dialogue_July_September2011_268-289.pdf).
- Acikgenc, Alparslan. *Scientific Thought and Its Burdens an Eassy in the History and Philosophy of Science*. Istanbul, Turkey: Fatih University Publications, 2000. [https://www.academia.edu/2515188/Scientific\\_Thought\\_and\\_its\\_Burdens](https://www.academia.edu/2515188/Scientific_Thought_and_its_Burdens).
- Acikgenc, Alparslan. “The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought”. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 17/1 (2014): 1–23. <https://journals.iium.edu.my/shajarah/index.php/shaj/article/view/6>.
- Al-Faruqi, Isma'il R. *Al Tawhīd: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2nd ed., 1992.
- Translation of the Meanings of the Noble Quran in the English Language*. Trans. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali - Muhammad Muhsin Khan. Kingdom of Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1984.
- Ansari, Muhammad A. *Sufism and Sharī'ah: A Study of Shayk Aḥmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*. London, UK: The Islamic Foundation, 1986.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Shaykh Aḥmad Sirhindī Indian Mystic and Theologian”. *The Encyclopedia Britannica*. Encyclopaedia Britannica, Inc., January 1, 2023. <https://www.britannica.com/biography/Shaykh-Ahmad-Sirhindi>.
- Chittick, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Faruqi, Burhan Ahmad. *The Mujaddid's Concept of Tawhīd ; Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Doctrine of Unity (Wahdat Al-Wujuud)*. Lahore, Pakistan: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1971.
- Haq, Muhammad Enamul. *A History of Sufi-Isim in Bengal*. Dhaka, Bangladesh: Asiatic Society of Bangladesh, 1975. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=C57CE5B4D313CF6D18120D68829B453A>.

- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, Rev. 10th ed., 2002.
- Islam, Md. Sirajul. *Sufism and Bhakti: A Comparative Study*. Washington D. C , America: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.
- Murata, Sachiko - Chittick, William C. *The Vision of Islam*. St. Paul, Minnesota, New York, USA: Paragon House, illustrated Ed., 1994.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *Rational Arguments: A Prescription for the Ulema*. Trans. Şükran Vahide. Istanbul, Turkey: Sozler Nesriyat Tic. ve San. A. Ş., 2017.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *Signs of Miraculousness: The Inimitability of the Qur'an's Conciseness*. Trans. Şükran Vahide. Istanbul, Turkey: Sözler Neşriyat A. Ş., Revised Edition, 2013.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Damascus Sermon*. Trans. Şükran Vahide. Delhi, India: Barla Publications, 2010.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Flashes Collection*. Trans. Şükran Vahide. İstanbul, Turkey: Sözler Neşriyat A. S., 2011 Edition, 2011.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Letters-1928-1932*. Trans. Şükran Vahide - others. Istanbul, Turkey: Sözler Neşriyat A. Ş., Reprinted with corrections, 2014.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Rays Collection*. Trans. Şükran Vahide. Istanbul, Turkey: Sözler Neşriyat A. Ş., Revised Edition, 2013.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Staff of Moses*. Trans. Students of the Risale-i Nur. Istanbul, Turkey: Sözler Publications A. Ş., 2011.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Words On the Nature and Purposes on Man, Life and All Things*. Trans. Şükran Vahide. İstanbul, Turkey: Sözler Neşriyat Tic. ve San. A.Ş., New Edition., 2013.
- Ozalp, Mehmet. *God and Tawhīd in Classical Islamic Theology and Said Nursi's Risale-I Nur*. Australia: University of Sydney, PhD dissertation, 2016.
- Philips, Abu Ameenah Bilaal. *The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monotheism = Şarḥ Mabādi' at-Tauḥīd*. Riyadh: International Islamic Publ. House, ed. 2, 2006.
- Sarjuni, Sarjuni. "Islamic Worldview Dan Lahirnya Tradisi Ilmiah Di Institusi Pendidikan Islam". *TA'DIBUNA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2/2 (November 15, 2019): 11–28. <https://doi.org/10.30659/jpai.2.2.25-43>.
- Tanis, Hacı. *The Sufi Influence in Said Nursi's Life and Thought*. United States of America: The Temple University, 2016.
- Tantray, Mudasir Ahmad - Khan, Tariq Rafeeq. *Concepts in Muslim Philosophy*. Chhattisgarh, India: Rudra Publications, 2021.
- Turner, Colin. *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*. Ed. Dale Eickelman. Berlin: Gerlach, 2013.
- Ushama, Thameem. "The Worldview of Islam: Reflections and Clarifications". University Website. *International Islamic University Malaysia*, 23 November 2021. <https://www.iium.edu.my/v2/the-worldview-of-islam-reflections-and-clarifications>.
- Vaglieri, Laura Veccia. *An Interpretation of Islam*. Trans. Aldo Caselli. Washington 8, D. C., USA: The American Fazl Mosque, Second Edition, 1958.

W.C. Chittick. "Wahdat Al-Shuhūd." *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. P. J. Bearman *et al.*  
Vol. XI (11) V-Z. Leiden: Brill, 2002.



## Türklerde Adalet ve İyilik (Faydacılık) Değerleri Üzerine Bir İnceleme (X-XI. Yüzyıl)

### *A Study on the Values of Justice and Goodness (Utilitarianism) among the Turks in the Tenth-Eleventh Centuries*

Selim KAYA

Associate Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye,  
skaya@aku.edu.tr, ORCID: [0000-0002-0447-5017](https://orcid.org/0000-0002-0447-5017)

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	24 November/ Kasım 2023
Kabul Tarihi – Date Accepted	17 December/ Aralık 2023
Yayın Tarihi – Date Published	22 December / Aralık 2023
Yayın Sezonu	December / Aralık

Volume 8 Issue 2

**Atıf / Cite as:** KAYA, Selim. “Türklerde Adalet ve İyilik (Faydacılık) Değerleri Üzerine Bir İnceleme (X-XI. Yüzyıl). *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 8/2 (December/Aralık 2023), 60-73. <https://doi.org/10.53427/katre.1395330>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## Türklerde Adalet ve İyilik (Faydacılık) Değerleri Üzerine Bir İnceleme (X-XI. Yüzyıl)

Selim KAYA

### Öz

Türkler, insani değerleri yaşayan ve yaşatan bir millettir. İslamiyeti kabul ettikten sonra değerlere ve ahlaki kurallara daha çok dikkat etmişlerdir. Çünkü insani değerler toplumsal yaşamın vazgeçilmez esaslarıdır. İnsani değerlerin temel felsefesi, ahlaki normların benimsenmesi, iyi ve güzele yönelik duyarlılıkların davranışa dönüştürülmesidir. Toplumların benimsediği değerler, karakter eğitiminin özü ve esasıdır. Mükemmel yaratılan insan, iyi ve güzel olan her şeye hayran ve âşık olmuştur. Çünkü mükemmel olan bizatihi sevilmiştir. Değerler de mükemmelin ifadesidir. Değerlerin belirlenmesinde ve kabulünde toplumların inanç, duygu ve düşüncelerinin etkisi büyüktür. Tarihi ve edebî eserlerde; doğruluk, sorumluluk, adalet, meşveret, merhamet, hürmet, cesaret, nezaket, sevgi, vefakârlık, fedakârlık, alçakgönüllülük, iyilik yapmak (faydalılık), yardım etmek, dayanışma, özdenetim, empati vd. pek çok insani değer zikredilmiştir. Bunlardan adalet, dostluk, dürüstlük, özdenetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik, MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından ortaöğretim müfredatlarında yer alacak değerler olarak belirlenmiştir. Adalet, doğruluk-dürüstlük, tarafsızlık ve sorumluluk temel değerler olarak; özgürlük, eşitlik, adalet, bilim ve sanat da genel evrensel değerler olarak kabul görmektedir. Ancak Türklerin hayatında önemli bir yer tutan insani değerlerin hepsinin ele alınması makale boyutunun çok üstünde olacağı için bu çalışmada sadece adalet ve iyilik değerleri ile yetinilmiştir. Köklü bir tarihe sahip olan Türklerin asırlara dayalı bilgi ve deneyimleri İslami hakikatler ile daha da iyileşmiş, güzelleşmiş ve değer adını almıştır. Türkler, toplum hayatının esasını teşkil eden temel prensipleri, dini ve etik özellik arzeden insani değerler olarak en güzel biçimde yaşamış ve sonraki nesillere aktarmışlardır.

Değerler kalp ve ruhun huzuru, toplumun ihtiyacıdır. Canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için en başta fizyolojik ihtiyaçları olmak üzere sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının da giderilmesi gerekmektedir. Fizyolojik ihtiyaçlar yeme, içme, barınma, uyuma, nefes almayla; Psikolojik ihtiyaçlar güven hissi, keyf almakla; Sosyolojik ihtiyaçlar güç, aidiyet, yetki ile karşılanabilmektedir. Ancak insanoğlunun bu ihtiyaçlardan başka iç dünyasına, ruhuna, dimağına, hissiyatına, duygularına ve vicdanına hitap eden ihtiyaçları da vardır. Bu ihtiyaçlar ise ancak insani değerlerle karşılanabilmekte ve tatmin edilebilmektedir.

İnsani değerler; insana özgüdür, bütün insanlık için geçerlidir, evrenselidir. Türkler tarihi süreçte insani değerleri benimsemiş, önemsemiş ve özümsemiştir. X-XI. yüzyıllarda Türklerde insani değerlerden adalet ve iyilik (faydalılık) değerleri hakkında bilgi veren eserlerden biri Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin'in damadı Sebük Tegin'in *Pendnâme*'si, bir diğeri Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i, bir diğeri Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lüğati't-Türk*'ü, bir diğeri de Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün *Siyasetnâmesidir*.

İnsani değerlerden biri aklı kullanmaktır. İnsani özelliklerin ortaya çıkması akıl ile mümkündür. Dünyada olup biten her şey akıl ile anlam kazanmaktadır. Akıllı insanın işi her zaman ölçülüdür. Değerlerin anlaşılması için akla, yaşanması ve yerleşmesi için vicdana ihtiyaç vardır. Akıl ve bilgi istikametli bir yaşam için vazgeçilmez şarttır. Her türlü iyilik ve güzellik, mantıklı ve istikrarlı davranış akıl ile mümkündür. İnsani değerlerden biri adalettir. Adalet, hak sahibine hakkını vermektir. İşin ehline verilmemesi adaletsizlik yani zulümdür. Adalet, mutlu ve huzurlu toplum hayatının temelidir. İnsanoğlunun hayatını mahveden iki şeyden biri görevi ihmal diğeri insanlara zulümdür denilmiştir, adaletin sağlanmasının bir şeklinin de kötülerin cezalandırılması olduğu ifade edilmiştir. Adalet, gökyüzünün görünmez direği olarak ifade edilmiştir. Herkesin hakkaniyetle davranması, toplumun huzur ve mutluluğu için hükümdarın mazlumun hakkını evvela kendi öz adaletiyle teslim etmesi gerektiği belirtilmiştir. Türk hükümdarlara ilk önceliklerinin ülkede adaleti tesis etmek olması gerektiği her vesile ile anlatılmıştır. Adaleti sağlamak için kurumlar oluşturulmuş, hatta hükümdarın bizzat katıldığı divan-ı mezalim mahkemesi kurulmuştur. Zulme uğradığını düşünen halkın yöneticiler tarafından çözülmeyen sorunlarını ve şikâyetlerini dile getirdiği ve hak aradığı divan-ı mezalim mahkemesi, İslâm devletlerinde en yüksek idari ve adli yargı ve denetleme kurumu olarak çalışmıştır. İnsani değerlerden biri de iyilik yapmaktır, ihmanda bulunmaktır. İyilik etmek (faydalılık) büyük bir erdemdir. İyilik, aynı zamanda dayanışmadır, yardımlaşmadır. Sosyal yaşamda faydalı olmak esastır. Faydalı olmanın yolu da iyilik yapmaktır. Hiçbir kimseye faydası olmayan insan diriler arasında bir ölü olarak tanımlanmıştır. Kötülük gelince iyilik gider denilerek insanların dikkatli olması, faydalı işler yapılması öğütlenmiştir. İyilik ile fayda iç içedir ve birbirini tamamlamaktadır. İyi olan faydalıdır, faydalı olan iyidir. İyi ile faydayı aynı noktada buluşturan, temas ettiği yere doğru, güzel ve olumlu katkıda bulunma ilkesidir. İyilik yapmak ve faydalı olmak pek çok şekilde mümkündür. Aç olanı doyurmak, çıplak olanı giydirmek, fakir fukarayı korumak, garib gurabayı gözetmek, kötülöklere engel olmak, cömertlik, fedakârlık, alçakgönüllülük gibi pek çok güzel davranış, iyilik değerinin içinde yer almaktadır. İnsanlara faydalı davranışlarda

bulunmak esastır. İnsan, kendinden başka canlılara faydası dokunandır. Faydasız insan meyvesi de gölgesi de olmayan ağaca benzetilmiştir.

Türkler X-XI. yüzyıllarda Kur'an-ı Kerim'de de tavsiye edilen adalet ve iyilik (faydalılık) değerlerine çok önem vermiş, bu değerleri korumak ve kalıcı davranış biçimleri haline getirmek için çok gayret etmişlerdir. Türkler, adalet ve iyilik (faydalılık) değerlerini esas alarak büyük bir medeniyet inşa etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkler, Değer, Adalet, İyilik, Faydacılık, Değerler Eğitimi

## A Study on the Values of Justice and Goodness (Utilitarianism) among the Turks in the Tenth-Eleventh Centuries

### Abstract

Turks are a nation that practices human values and maintains them alive. Since human values are indispensable principles of social life, Turks paid even more attention to these values and moral codes after the acceptance of Islam. The basic philosophy of human values is the adoption of moral norms and the transformation of sensitivity towards the good and beautiful into behavior and practice. The values adopted by societies are the essence and basis of character development. Man, who was created perfect, always admires and loves everything good and beautiful. The perfect is always loved, and the values are the expression of perfection. Also, the beliefs, feelings, and thoughts of societies have a great influence on the determination and acceptance of values. Many human values such as truthfulness, responsibility, friendship, justice, consultation, compassion, respect, courage, kindness, love, loyalty, self-sacrifice, humility, doing good (usefulness), cooperation, solidarity, self-control, and empathy are mentioned in historical and literary works. Among these, justice, friendship, honesty, self-control, patience, respect, love, responsibility, patriotism, and benevolence have been determined by the Board of Education at the Ministry of National Education as values to be included in the secondary education curricula. Values such as justice, honesty, impartiality, and responsibility are accepted as fundamental values, while freedom, equality, justice, science, and art are accepted as general universal values. However, since it would be beyond the scope of this article to address all human values that have an important place in the lives of Turks, this study is limited to the values of justice and goodness. The centuries-old knowledge and experiences of the Turks, who have a deep-rooted history, have been further improved and beautified, and named as values with Islamic truths. Turks have lived the basic principles that constitute the basis of social life in the most beautiful way and passed them on to the next generations as human values with religious and ethical characteristics.

Values are the tranquility of heart and soul, and the necessity of a society. For the persistence of the existence of living beings, their physiological needs, including sociological and psychological needs, must be met. Physiological needs can be met by eating, drinking, having shelter, sleeping, and breathing; while psychological needs can be met by a sense of security and enjoyment, and sociological needs can be met by power, belonging, and authority. However, apart from these essential needs, human beings also have needs that are related to their own inner world, soul, intellect, senses, emotions, and conscience. These needs can be met and satisfied by applying human values.

Human values are unique to human beings, valid for all humanity, and universal. Throughout history, Turks have adopted, valued, and assimilated human values into their culture. In the tenth and eleventh centuries, a few works emerged that provided information about the values of justice and goodness (usefulness) practiced among the Turks, including the *Pendnâme* of Sebük Tegin, the son-in-law of Alp Tegin, the founder of the Ghaznavid State; Yusuf Has Hacib's *Kutadgu Bilig*; Kashgarlı Mahmud's *Divanü Lüğati't-Türk*; and the *Siyasetnâme* of Nizamülmülk, the Great Seljuk Vizier.

The use of reason (rational thinking) is one of the human values. The appearance of human characteristics is possible with reason. Everything that happens in the world gains meaning with reason. The deeds of a wise person are always well-measured. Reason is required to understand values, and conscience is required to practice and confirm them. Reason and knowledge are indispensable for a guided life. All kinds of goodness and beauty, and rational and firm behavior are possible with reason. Justice is another human value. Justice is defined as giving the right to the rightful person. Hence, the failure to give a job to the right person is injustice, in other words, oppression. Justice is the foundation of a happy and tranquil social life. It has been said that one of the two things that ruin the lives of human beings is the neglect of duty, and the other is cruelty to people. It has been stated that the punishment of wrongdoers is one of the ways of ensuring justice. Justice is expressed as the invisible pillar of the sky. A ruler should deliver the rights of the oppressed with fairness and justice to ensure that every member will act justly in a peaceful and happy society. Thus, the rulers of the Turks were advised on every occasion that their foremost priority should be the establishment of justice in the country. State institutions were established to ensure justice, including a court of *divan-ı mazalim* with the personal participation of the sovereign. The *divan-ı mazalim* court, which provided a platform for individuals who thought that they were oppressed to express their problems and complaints that were not solved by the rulers, functioned as the highest administrative, judicial, and supervisory institution in Islamic states. Another human

value is to do good and be virtuous. Doing good (usefulness) is a great virtue. Goodness is also the preservation of solidarity and cooperation, which is essential in social life. Thus, to be useful means to do good. A useless person to others is often described as a dead person among the alive ones. The famous saying that ‘when evil comes, good goes away’ means that people are advised to be careful and concentrate on useful deeds. Goodness and benefit are intertwined and complement each other. Thus, what is good is beneficial, what is beneficial is good. Doing good and being useful is possible in many ways.

Feeding the hungry, providing clothes to the naked, protecting the poor, caring for the needy and weak, preventing evil, generosity, sacrifice, and humility are examples of good behavior that can be identified as the value of goodness. It is essential to engage in behaviors that are beneficial to people. A human being should be beneficial not to himself alone, but to all living beings. A useless person is like a tree that has neither fruit nor shade.

**Key Words:** The Turks, Values, Justice, Goodness, Utilitarianism, Values Education

## Giriş

Değerler; kişiye insanlık sıfatı kazandıran, huzur ve mutluluk yolunu açan çok önemli esaslardır. Değerler; insan hayatına yön veren, rehberlik eden ideallerdir. İnsana özgü değerler; maddi ve manevi huzur için temel ihtiyaçlardır. İnsani değerler; insanı insan kılan, insana insanlık vasfı kazandıran dinamiklerdir. Çünkü insan, cesedi ile değil, üzerinde taşıdığı değerlerle insandır.

Değer, “nesne ve olayların, insanca önemini belirleyen niteliği” (Hançerlioğlu, 1999) veya “toplum tarafından onaylanmış temel motivasyonların sözlü temsilcileri” (Struch ve diğerleri, 2002) olarak tanımlandığı gibi “içerisinde derin hakikatleri barındıran özel kavramlar” olarak da tanımlanabilir. Ancak derin mana bütünlüğüne sahip kavramların değer hükmünü kazanabilmesi için insanlar tarafından özümşenerek yaşanması ve vicdanlarda yer etmesi gerekmektedir. Son din İslam da hak (doğruluk) hayr (iyilik) ve hüsn (güzellik) gibi yüce değerlerin hem korunması, hem yaşanması hem de yaşatılması için gönderilmiş son kılavuz ve rehberdir. İslam dininin gayesi kavramlarla ifade edilen ulvi değerlerin akıl, kalp ve vicdanlarda yer etmesini, insanların hidayet ve saadete ulaşmasını sağlamaktır. Bununla beraber İslamiyet, sadece zihni kavramlara dayanan bir inanç manzumesi değildir. Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’de insanın aklına ve vicdanına seslenilmiştir. Değerlerin anlaşılması için akla, yaşanması ve yerleşmesi için de vicdana hitap edilmiştir.

İnsanoğlu diğer varlıklardan farklı olarak bütün canlılardan üstün yaratılmıştır. Yaratılışça mükemmel olmakla birlikte sebeplere riayet etmekle yükümlü kılınmıştır. Kendi nefsinin sevmesi sebebiyle çoğu zaman kusurlarını görmemekte, bedenî ve ruhî eksikliklerinin farkına varamamaktadır. Bununla beraber insan, yaratılış bakımından saygın ve şerefli olduğu için her zaman hakiki iyiyi ve güzeli beğenmekte, sevmekte, aramakta ve arzu etmektedir. Çünkü özünde doğru, iyi ve güzel olan her şey her zaman beğenilmiş ve takdir edilmiştir. İnsan mükemmel hasletlerle donatılmış olarak yaratılması sebebiyle iyiye ve güzele hayran olup âşık olmuştur. Çünkü mükemmel olan bizatihi sevilmiştir. Değerler de mükemmeldir, bu bakımdan özü itibarıyla; göze, kulağa, bedene ve ruha verdiği lezzet ve katkı sebebiyle beğenilmiş, sevilmiş ve takdir edilmiştir.

Değerler aynı zamanda bir ihtiyaçtır. Canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için en başta fizyolojik ihtiyaçları olmak üzere psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarının da giderilmesi gerekmektedir. Fizyolojik ihtiyaçlar yeme, içme, barınma, uyuma, nefes alma vd.; Psikolojik ihtiyaçlar güven hissi, keyf alma vd.; Sosyolojik ihtiyaçlar güç, aidiyet, yetki vd. karşılanabilmektedir. Ancak insanoğlunun bu ihtiyaçlardan başka iç dünyasına, ruhuna, dimağına, hissiyatına, duygularına ve vicdanına hitap eden ihtiyaçları da vardır. Bu ihtiyaçlar ise ancak

insani değerlerle karşılanabilmekte ve tatmin edilebilmektedir.

İnsani değerler; insana özgü olup, bütün insanlık için geçerlidir ve evrenseldir. Bununla beraber kişilerin inancına ve bakış açılarına göre farklılık arz etmektedir. Schwartz (1992) güç, keyif ve başarıyı birer değer olarak vasıflandırırken, Tezcan (1974) kanaatkârlık, mertlik, dindarlık vd. terimlerini değer olarak nitelendirmiştir. Küçüköğlü'na, (2012) göre adalet, doğruluk-dürüstlük, tarafsızlık ve sorumluluk temel üst etik değerlerdir. Tabii değerler sadece bunlardan ibaret değildir. Doğruluk, sorumluluk, adalet, meşveret, merhamet, hürmet, cesaret, nezaket, sevgi, vefakârlık, fedakârlık, alçakgönüllülük, iyilik yapmak (faydalılık), yardım etmek, dayanışma, özdenetim, empati vb. insani değerlerdendir. Bu temel değerlerin sayısı daha da arttırılabilir. Kişilerin mizacına ve ihtiyacına göre değerlerin önem sırası da değişebilir. Ancak değişmez bir hakikat vardır; her insan mutlu olmak için az ya da çok insani değerlere sahip olmak zorundadır.

Türkler tarihi süreçte insani değerleri benimsemiş, önemsemiş ve özümsemiştir. Mesela Oğuzlar kadınlarının fikirlerini ve tavsiyelerini önemsemiş, davranışlarında saygı ve sevgiyi esas almış, karılarına “görklüm” (güzelim) diyerek hitap etmişlerdir (Sümer, 1972). Türgişler dedi-kodu, münafıklık, sahtekârlık, riyakârlık ve fenalık yapanları kötülemiş, başkalarının mallarını kendilerine helal saymamışlardır (Cahiz, 1988; Salman, 1998). Göktürkler doğruluğu ilke edinmişlerdir. Orhun Kitabeleri'nde Çinliler hilekâr ve sahtekâr oldukları için kötülenmiş, buna karşılık Türk hakani ve halkı doğrulukları sebebiyle övülmüştür (Ergin, 2003). Doğruluğun devletin varlığının ve devamının bir sebebi olduğu belirtilmiştir. Uygurlar üvey ile öz evlad arasında hem insani olarak hem de töre gereği ayırım yapmamışlardır. Bu konuda sorun yaşanmaması için de evlatlık verme-alma durumlarını karara bağlamış ve yasa haline getirmişlerdir. Âlimler edebî, hukukî, dinî sahalardaki çalışmalarıyla kültürel hayatın fikrî altyapısını hazırlamışlardır (Akkaya, 1943; İzgi, 1987). Hazarlar da müsamahalı, anlayışlı ve hoşgörülü olmayı erdemli davranış olarak görmüşlerdir. Hazar başkentinde ikisi Hıristiyanlar, ikisi Müslümanlar, ikisi Museviler (Yahudiler) ve bir tanesi de kitabi olmayanlar (Şamanistler) için olmak üzere toplam yedi tane kadı görev yapmıştır (Zajaczkowski, 1963). “Hazarlar, Müslüman ve Hıristiyan'dır, aralarında putperestler de vardır, ancak biri diğerinin dini inancına karışmaz” sözü de halkın farklı din ve inançlara sahip olduğunun ve hoşgörü ortamında birlikte kavga etmeden yaşadıklarının ifadesi olmuştur (Şeşen, 1985).

Türklerde insani değerler hakkında bilgi veren eserlerden biri Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin'in damadı Sebük Tegin'in *Pendnâme*'sidir. Gazneliler hanedanının ilk hükümdarı olan Sebük Tegin (977-997), çocuklarının hem geçmişleri hakkında bilgi edinmelerini hem de hükümdarlık esaslarını öğrenmeleri için *Pendnâme* başlıklı bir eser kaleme almış ya da edîb ve münşî Ebu'l-Feth el-Bustî'ye kaleme aldırılmıştır. Nasihatnâme veya öğüt kitabı olarak da anılan bu eser, muhtemelen 987 yılında tamamlanmıştır. Emîr Mahmud, bu *Pendnâme*'yi babasının öğüdüne uyarak bir dua gibi ezberlemiştir (Merçil, 1975; Merçil, 2009).

Türklerde insani değerler hakkında bilgi veren eserlerden biri Yusuf Has Hacib'in (ö. 1077 sonrası) *Kutadgu Bilig*'idir. İnsanların hem dünyada hem de ahirette saadete ulaşmalarını sağlayan bilgi anlamına gelen *Kutadgu Bilig*; Türklerin, Karahanlı (İlghanlı / Hakani) devleti zamanında Yusuf Has Hacib (Balasagunlu Yusuf) tarafından yazılmıştır. Türk yazınının elde bulunan en eski İslami yapıtıdır (Dilaçar, 1972). Yûsuf Has Hâcib, muhtemelen 1069 yılında tamamladığı *Kutadgu Bilig*'de şahıs ve toplum hayatı ile devlet yönetiminin ideal manada



gerçekleşmesi için gerekli değer, zihniyet, bilgi ve erdemleri sanatkârane bir şekilde ifade etmiştir.

Türklerde insani değerler hakkında bilgi veren eserlerden biri Kaşgarlı Mahmud'un (ö. 1090 sonrası) *Divanü Lügati't-Türk*'üdür. 1072 yılında yazımına başlanan 1074 yılında tamamlanan *Divanü Lügati't-Türk*, Kaşgarlı Mahmud tarafından Araplara Türkçeyi öğretmek ve Türkçenin de zengin bir dil olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınan ilk Türk dili sözlüğüdür. Aynı zamanda bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına ve kültürüne dair zengin bilgiler içeren ansiklopedik bir eserdir (Kaçalın, 1994).

Türklerde insani değerler hakkında bilgi veren eserlerden biri de Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 1092) *Siyasetnâme*'sidir. Nizâmülmülk elli bir bölüm halinde işlediği bu eserini 1092 yılında tamamlamıştır. *Nasihatü'l-mülûk* ve *Siyerü'l-mülûk* adlarıyla da anılan eserde verilen misaller ve anlatılan bilgiler İslâm öncesine, özellikle de Selçuklu öncesine ve Selçuklu dönemine aittir. Ayrıca İslâm devletleri kültür ve medeniyeti, özellikle de Büyük Selçuklu devletinin teşkilatı hakkında önemli bilgiler verdiği gibi, insani değerler ve öğütler içermektedir (Özaydın, 2007).

## 1. Türklerde İnsani Değerler

### 1.1. Akıl Değeri

İnsani değerlerden biri akıldır. Daha doğrusu akıl kullanmaktır. Akıl, istisnalar hariç hemen herkeste az veya çok bulunduğu ve yaratılıştan verilen bir özellik olduğu için belki değer olarak kabul edilemez şeklinde düşünenler olabilir. Ancak akıl, insanı hayvandan ayıran en önemli özelliktir ve insanlara verilen en ulvî değerlerden biridir. Aklın hemen herkeste yaratılıştan var olması değer olma özelliğini ortadan kaldırmamaktadır. Böyle olmakla birlikte genel kabul görmediği için akıl değeri makale başlığında zikredilmemiştir. Aslında akıl ile kastedilen, aklın kullanılması hâlidir, “akıllı olmak”tır. Çünkü akıl, muhatap olmanın ilk şartıdır. Akıl geçmiş ile gelecek arasında bağ kurmayı, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi sağlar. İnsan akıllı bir varlık olduğu için hayvandan farklı olarak, hazır zamanla beraber geçmiş ve gelecek zamanla da ilgilidir. Kur'an-ı Kerim de akla çok önem verilmiştir. Çünkü akli olmayanın dini de yoktur. İslam dini körü körüne inancı değil, aklın kullanılarak gerçeklerin araştırılmasını ve bilgiye dayalı şuurlu bir imanı esas almıştır. Kur'an-ı Kerim düşündürebilmek için insanların aklına hitap etmiş, putperestleri akla baş vurmadıkları ve derinlemesine düşünüp ibret almadıkları için tenkit etmiştir.

Bireysel ve toplumsal gelişim için yüzeysel değil, derin ve çok yönlü düşünmek zaruridir. Çünkü düşüncenin ürünü olan fikirler, çözümler, yorumlar, tercihler bireyin ve toplumun yaşam kalitesine etki etmektedir (Bayrakdar, 2017). Derin ve detaylı düşünce için akla ihtiyaç vardır. Her konu aklın kullanılmasıyla anlam kazanmaktadır.

Yusuf Has Hacib de *Kutadgu Bilig*'de (beyit 288-290) “akıl karanlık gecede meşale gibidir”, “insan akılla değer bulur, yücelir” ve “gör Nuşirevan'ı akıl gözüyle aydınlattı cihanı” sözleriyle aklın önemini belirtmiştir. Yine “aklı işine tutarsan yararı çoktur” (beyit 1844) “her türlü iyilik akıldan gelir” (beyit 1841) ifadeleriyle de aklın önemine vurguda bulunmuştur. Yine “akıl ki insan onu öğrenemez, Tanrı hamuruna katıp yaratır, akıldan başka bütün erdemleri insan öğrenir ve böylece gelişir” (beyit 1682-1683), “kişi öğrenir ve arttırır bilgisini, nice öğrenip anlasa olmaz akıllı, bu akıl olgusu Tanrıdan gelir, akli atayan kuşkusuz Tanrı, akıldan alır insan bin türlü iyi payı, insanın büyüğü akıllı kişi, akılla gelir insana bin erdemin başı, akılsız insana insan dememeli, nice söz söylese de ona inanmalı” ifadelerinde akıl Allah'ın ihsanıdır, sonradan elde



edilecek bir husus değildir. Akıl, sahibine insanlık vasfını da kazandırmaktadır denilmiştir. “Değer ve saygı akla verilir, akılsız kişi bir avuç çamur gibidir”, “kimde akıl varsa o asil olur”, “kişi akılla insan adını alır” ve akıllı kişi öfkeyi kendinden uzaklaştırır” (beyit 297-303, 322, 1829-1831) ifadeleriyle de aklın insana kazandırdıklarını ifade etmiştir. Akılla yapılan işlerin iyi ve güzel olacağı “yüzbinlerce erdem var övgüye değer, akılla yapıldığı için övülürler” (beyit 304) sözüyle belirtilmiştir. “Nasıl övülmez akıllı kişi, nasıl yerilmez akılsız kişi, akıllının işi tümüyle ölçülüdür, bilgisizin tüm işi gelişigüze” (beyit 1776-1777) sözleriyle de aklını kullanan kişinin her işinin dengeli olması sebebiyle övülmeyi hak ettiği ifade edilmiştir.

Kutadgu Bilig’de akıl değeri pek çok yerde bilgi değeri ile birlikte kullanılmıştır: Devlet başkanında olması gereken özellikler belirtilirken; “bey bilgili ve akıllı olmalıdır”; “beyler bilgi ile halka baş olurlar akıl ile memleket ve halkın işini görürler”; “devlet hastalanırsa ilâcı akıl ve bilgidir”; “bey memleket ve kanunları bilgi ile ele alır, akıl ile yürütür”, “bey ilde töreyi bilgiyle ele alır, akılla bütün işlerini görür” (beyit 2713) ve “bilgili gönül vermez gidecek olana, akılla hazırlanır gelecek olana” (beyit 3558) denilmiştir. Akıl ile bilginin elde edilmesi, akıl ile bilginin imtiazı, akıl ile bilginin birlikte kullanımı tavsiye edilmiştir.

İslam tarihçisi ve filozofu İbn Miskeveyh (ö. 1030), “Kimin ayırt etmesi daha sağlam, düşüncesi daha üstün ve seçimi daha doğru ise, onun insanlığı o ölçüde mükemmeldir” (İbn Miskeveyh, 1983: 20) ifadesiyle aklın kullanılarak üstün sıfatların kazanılabileceğini ve kamil insan olunabileceğini, aklın kullanıldığı nisbette insani özelliklerin mükemmelleşmesinin mümkün olabileceğini belirtmiştir.

Yaratılışları benzer olan insanları birbirinden farklı kılan husus, sahip oldukları akıl ve bilgi düzeyidir. Akıl ve bilgi istikametli bir yaşam için vazgeçilmezdir. Her türlü iyilik ve güzellik, mantıklı ve istikrarlı davranış akıl ve bilgi ile mümkündür. Bu sebeple akıl ve bilgi öncelenmiştir. Çünkü aklın yokluğu pek çok güzelliğin de yokluğuna neden olmaktadır.

Edib Ahmed Yüknê’de Atabetül Hakayık’ta (2019) “bütün musibetler kazandırır, akılsız insan onu sebepten görür” demiştir. Kader, Allah’ın ezelden ebede her şeyi bilmesi ve takdir etmesidir. **Kaza**, kaderde planlanan bir şeyin yaratılması, vücut sahasına çıkarılıp var kılınmasıdır. Kader, plandır; kaza, planın gerçekleşmesidir. Burada Edib Ahmed Yüknê akılsız insanın halini ve olaylara bakışının nasıl olduğunu belirtmiştir. Akılsız kişinin görünene takılıp kaldığını, olayların perde arkasını ve gerçek sebebinin anlayamadığını ifade etmiştir.

Nizâmülmülk iyi hasletlere sahip iyi insan olmak için akıllı olmak gerektiğini olgunlukla bağlantılı olarak zikretmiştir. “Kişinin olgunluğu ve akli kendisini öfkelenmekte gösterir. Öfkelenildiğinde, öfkesinin aklına değil, aklının öfkeye tahakküm etmesi gerekir. Kimin nefsi eğilimleri akl-ı selime galebe çalarsa o kişi kızdığında kızgınlığı sağduyusunu örtüvererek çıldırışlarda görülen davranışları sergiler. Kimin akl-ı selimi heva-yı nefesine galip gelirse o kişi ariflerce itibar görür ve kimse onun öfkelenişinin farkına bile varmaz” (Nizâmülmülk, 2013) diyerek aklın öfke kontrolünde de işe çok yararlı olduğunu belirtmiştir.

## 1.2. Adalet Değeri

İnsani değerlerden biri adalettir. Adalet, İslam dininin mutlu ve huzurlu toplum hayatı için temel esas kabul ettiği değerlerdendir. Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette adaletli olunması emredilmiştir. "Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. ...hislerinize kapılıp adaletten sapmayın" (Nisa 4/135). “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle

şahitlik eden kimseler olun, bir topluluğa olan kininiz sizi asla adaletsiz olmaya sevk etmesin, âdil olun” (Maide 5/8) buyurulmuştur.

Adalet değerine *Pendnâme*'de de yer verilmiştir. *Pendnâme*'de hükümdara hitaben “zulüm ve haksızlıkla bir malı alır ve hazinene koyarsan dünya ve ahiret düşmanı sen olursun. ...adalet ve şeriat yoluna çıkma”, “âmilin halktan haksız olarak aldığı sabit olan her şeyi ondan al ve hak sahibine geri ver, sakın bu malı hiçbir surette hazineye koyma” ve “hiçbir zaman zulmü uygun görme” denilerek adaletin önemi vurgulanmıştır. “Müstahak olanın hakkını ver, sözgelişi bir kimsenin bir iktâ var ise ve hayırsız bir evlat bırakarak ölür ve kendisi zengin ise, sultanın iktâna muhtaç değildir. Bu iktâyâ ihtiyacı olanlar varken sen o iktâyâ babasının şahsiyeti uğruna hayırsız evlada verirsen Tanrının malını israf etmiş olursun. Malı senin ülkenin menfaati için iş görene bağışla” (Merçil, 1975) ifadeleriyle adaletten ayrılmadan, hak sahibine hakkının verilmesi tavsiye edilmiştir.

Yine *Pendnâme*'de “kendi Divan-ı Mezalim'ine otur ve bu işte ihtiyatlı davran. Çünkü zulüm yapmış olan çok kimse vardır senin huzurunda öyle görünürler ki ondan daha mazlumu yoktur. Elbette yanıp yakınmaları derinliğine incele ki bir hata olmasın”. “Hırsız cezalandırıp malı hak sahibine iade edinceye kadar uyuma”. “İki günahkârı affetmemelisin; Biri senin hükümdarlığında gözü olan kimseler, senin oğlun dahi olsa böylelerinin kökünü kurut. Diğeri halkın malına el uzatanlar, onları öldür ve malı tekrar sahibine ulaştır” (Merçil, 1975) denilerek adalet mekanizmasının aksatılmadan işletilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Yine *Pendnâme*'de işin ehline verilmemesi adaletsizlik yani zulüm olarak ifade edilmiştir. “Bir işi layık olmayan bir kimseye buyurmamalısın, çünkü insanların kabiliyetleri çeşitlidir, şöyle ki vezirlik kabiliyeti olan bir kimseye temizlikçilik (hizmetli) buyurursan ona zulmetmiş olursun ve eğer temizlikçiye de vezirlik verirsen yine zulmetmiş olursun” denilmiştir. “Herkesin kabiliyetini ölç, uygun olduğu işe tayin et ve işi de hüner ve istihkaka göre buyur. Sözgelişi birisi vezir oğlu olsa fakat onda vezir aklı olmasa, filanın oğlu vezirdir diye onu da vezir tayin etme” (Merçil, 1975) denilerek adaletin temini için herkesin yeteneğine uygun işte çalıştırılması, özellikle devlet işlerinde görevlendirmeler yapılırken liyakatin esas alınması öğütlenmiştir. Bu konudaki hassasiyetin adaleti sağlayacağı belirtilmiştir. Bu hususa dikkat edildiği zamanlarda halkın beceriksiz ve yeteneksiz yöneticiler idaresinde mahvolması da önlenmiştir.

Yusuf Has Hacib de *Kutadgu Bilig*'de hükümdarı "kanun koy, adaletle iş gör, hiçbir zaman zulmetme" (beyit 1451, 1456, 1458) sözleriyle uyarılmış ve icraatlarında adaleti esas almasını öğütlemiştir. Yusuf Has Hacib'e göre, “dünyayı mahveden iki şey vardır. Bunlardan biri vazifeyi ihmal, diğeri insanlara zulümdür. O halde iyi hükümdar halkı âdil kanunlarla idare etmeli, birinin diğerine karşı zorbalık yapmasına fırsat vermemelidir” (beyit 2024, 5576).

Yusuf Has Hacib halkın haklarını koruyarak adaleti sağlaması için de hükümdara şu öğüdü vermiştir; “kötüyü ceza vererek doğru yola getir, kötüye kötü muamele layıktır...İyinin serbestçe dolaşabilmesi için kötünün ya zincirde veya zindanda olması lazımdır, sen de öyle yap” (beyit 5546, 5549) demiştir. Adaleti sağlamak için haksızlık yapanlara fırsat verilmemesini tavsiye etmiştir. Tabii burada adalet için suçluların cezalandırılması uygulaması devlet başkanı için geçerlidir. Yoksa şahısların kendi adaletini sağlamasına yönelik bir öneri değildir. Bireysel olarak insanların kötülüğe kötülükle değil iyilikle muamelede bulunması hatta mümkünse affetmesi tavsiye edilmiştir.

Adalet, gökyüzünün görünmez direğidir. Yusuf Has Hacib; “Devletin temeli adalettir, bey âdil olursa dünya da huzur olur... kanunu âdilâne tatbik eden bey bütün dileklerine kavuşur”, “devleti mahveden iki şey vardır; biri vazifeyi ihmal, diğeri insanlara zulüm!”, “benim tabiatım da âdil (köni) dir. Ben işleri adalet (könilik) üzere hallederim, bey veya kul diye ayırmam”, “zalimler karşısında çatık kaşlı ve asık suratlı olurum... İster oğlum, akrabam, ister yolcu, geçici, misafir olsun benim için hepsi birdir, hüküm verirken hiç birinde fark gözetmem” (Kutadgu Bilig, beyit 809, 817-822, 2024) sözleriyle insanların ve devlet başkanlarının dikkat etmesi gereken hususları ve iyi bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğini belirtmiştir. Devlet başkanını “halkı âdil kanunlarla idare et. Birinin diğere karşı zorbalığa kalkışmasına meydan verme” (Kutadgu Bilig, beyit 5576) diyerek uyarmıştır.

Nizâmülmülk (2013) de “cihanın efendisi herkesin hakkaniyetle davranması, kuru hevesler ve olmayacak işler peşinde koşmaması için mazlumun hakkını evvela kendi öz adaletiyle teslim etmelidir” ifadeleriyle devlet başkanının adalet merkezli hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. Gazzâlî (ö. 1111) de “Hükümdar yalnızca kendini zulümden men etmekle yetinmemeli, emri altında bulunan hizmetçileri, vekilleri ve valileri de zulüm yapmaktan men etmelidir. Yapılan zulümden kendisi sorumludur” (Gazzâlî, 1981) diyerek hükümdarın halka zulmetmemekten başka zalimin zulmünü engellemekle de sorumlu olduğunu, aksi halde adaletli davranmamış olacağını belirtmiştir.

“Hükümdarın haftada iki gün divan-ı mezalime oturup mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi, konuyu aracısız bir şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip hükmetmesi gerektir. ..Cihan hükümdarının haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği haberi memlekette yayılınca zalimler dehşete kapılır, ayaklarını denk alırlar ve cezaya çarptırılma korkusundan ötürü hiç kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya gözü kesmez” (Nizâmülmülk, 2013)

sözleriyle de adaletin tam olarak gerçekleşmesi için hükümdarın halk ile muhatap olmasını gerektiğini, halkın devlet başkanına ulaşabilir olmasının çok önemli olduğunu ifade etmiştir.

Zulme uğradığını düşünen halkın yöneticiler tarafından çözülmeyen sorunlarını ve şikâyetlerini dile getirdiği ve hak aradığı divan-ı mezalim mahkemesi İslâm devletlerinde en yüksek idarî -adlî yargı ve denetleme kurumudur. Alt mahkeme kararlarının temyiz edildiği üst mahkeme olarak halka hizmet vermiştir. Bazı görev benzerlikleri sebebiyle günümüzde daniştayın, yargıtayın ve sayıştayın karşılığı olarak değerlendirilmiştir (Yeniçeri, 2004).

Edib Ahmed Yüknekî’de *Atabetül Hakayık*’ta (2019) “doğru ol, adalet kıl, adını pakla” demiştir. Adaletin esas alınmasını tavsiye etmiştir. Adaletsizliğin kişiyi kötü ad ve şan sahibi yapacağı, insanın adını ancak adalet ile temizleyebileceği belirtilmiştir.

### 1.3. İyilik (Faydalılık) Değeri

İnsani değerlerden biri de iyilik yapmak, ihsanda bulunmaktır. Kur'an-ı Kerim’de birçok ayette ihsanda bulunulması ve iyilik edilmesi emredilmiştir. “Allah sana nasıl iyilik ettiyse sen de öyle iyilik et” (Kasas 28/77) emrinden sonra “eğer iyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz; eğer kötülük ederseniz, yine kendinizdir...” (İsra 17/7) buyurulmuştur. “Kim iyilikle gelirse, ona getirdiğinden daha iyisi verilir ve onlar o gün korkudan emin olan kimselerdir” (Neml 27/89) ayeti “kim (Allah'ın huzuruna) bir iyilikle gelirse ona on katı verilir, kimde kötülükle gelirse o ancak misli ile cezalandırılır onlar haksızlığa uğratılmazlar” (Enam 6/160) ayetiyle açıklanmıştır. “Şüphe yok ki Allah iyilik edenleri sever” (Bakara 2/195) ayeti ile de iyiliğin

Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanmaya vesile olacağı belirtilmiştir. İyilik etmek aynı zamanda yardım etmektir. İyilik, aynı zamanda dayanışmadır. Bu konuda da “iyilik ve takva üzere yardımlaşın, günah ve zulüm üzerine yardımlaşmayın” (Maide 5/2) buyurulmuştur. Maddi ve manevi olarak her bakımdan iyilik için insanların yardımlaşması emredilmiştir. Çünkü iyilik etmek büyük bir erdemdir. Erdemin yerini tutacak başka bir şey de yoktur.

*Orhun Abideleri*'nde, iyi olmayı ve iyilik yapmayı amaç edinenlerin insani değerleri özümsemiş iyi insanların, aç olanı doyurmak, çıplak olanı giydirmek, fakir fukarayı korumak, garib gurabayı gözetmek, kötülöklere engel olmak için çalıştığı (Ergin, 2003) ifade edilerek, iyi insanların özelliklerinden bazıları zikredilmiştir. Çinliler anlatılırken “...Çin milleti de hilekâr ve sahtekâr olduğu için, aldatıcı olduğu için, küçük kardeş ve büyük kardeşi birbirine düşürdüğü için, bey ve milleti karşılıklı çekişirttiği (kışkırttığı)...” (Ergin, 2003) belirtilmiş, iyi insanlarda olmayan kötü hasletler ifade edilmiştir.

*Pendname*'de (Merçil, 1975) iyilik anlatılırken; affetmenin ihsan, cömertlik ve civanmertliğin iyilik olduğu zikredilmiştir. “Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olması sebebiyle af her şeyin üstündedir...” denilerek iyi davranış olarak affedici olmak öğütlenmiştir. Ayrıca iyi davranışlar olarak “...cömertlik ve civanmertliği alışkanlık edinmelisin” denilmiştir. İbnü'l Esîr (1987) de Gazneli Devleti hükümdarı Mesud'u (1030-1041) saltanat mücadelesinde galip geldiği kardeşi Muhammed'i öfke ile intikam hissiyle hareket etmeyip öldürmemesi sebebiyle iyilik yapan biri olarak övmüştür.

Yusuf Has Hacib de *Kutadgu Bilig*'de “bütün iyilik ve kötülükleri Tanrı hükmü bil, Tanrıya inan Onun kulu ol” derken âdeta “iyilik de kötülük de hepsi Allah'tandır” (*Nisa*, 4/78) ve “Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir...” (*Nisa*, 4/79) ayetinin mealini yazmıştır. Ayrıca “başkasının zararını isteme, kendin de zarar verme, çok iyilik yap, heves ve arzularına hâkim ol”, “iyilik etmek için susa (gayret et), kötülük etme”, “hayatı boş geçirme, iyilik yap, geçmiş günlerden gerekeni (ibreti) al”, “o adam olur insanların iyisi ki, (insanların iyisi) halkın kaygısını taşır” ve “kuta talihe inanma, iyilik etmeği düşün, bugün burada ise yarın orada bil” sözleriyle iyiliğin de kötülüğün de insan iradesi ile bağlantılı olarak kaderin hükmü olarak görülmesi, başkalarının de iyi hal üzere olmasının temenni edilmesi ve başkalarına faydası olanın gerçek iyi olduğu ifade edilmiştir. İyiliğin fitrat ile bağı olduğu belirtilmiş “doğuştan iyi olandan daima iyilik gelir, dünya halkı ondan faydalar alır” denilmiştir. İyilik yapmak faydalı olmaktır. Yusuf Has Hacib'in ifadesiyle “faydasız insan diriler arasında bir ölüdür”. Bu söz şöylece ifade edilmiştir “başkalarına yararlı olmayan ölü gibidir, yararlı ol, ölü olma ey yiğit” (beyit 3408).

*Kutadgu Bilig*'de “başkalarına yararlı olmalı insan, adını diri tutmak ve yüceltmek için”, “insanın yaşadığının belirtisi nedir? başkalarına olmazsa bir iyiliği” (beyit 3369-3370), “insan diye söylerler, insan kimdir, insanlara yararlı olan kişidir. Bütün insanoğulları sever iyiyi, bu iyi nerededir öveyim onu, iyi halka yararlı olandır, bu yararlılıkla tat bulandır, merhametli olur halka iyi kişi, merhametli olursan oldun iyi kişi” (beyit 3269-3272) diyerek iyi insanın özellikleri belirtilmiştir. İyiliğin esası başkalarına faydalı olmaktır, başkalarının iyiliği için çalışmak insanın adını ölümsüzleştirir denilmiştir. İyilik yapan, topluma katkısı olan, insanlara faydalı işler yapanlar takdir edilmiştir. İyi insanların klavuz olduğunu, “beni iyiliğe götür, kendin de iyi ol, kişi iyilerden görerek yolunu doğrultur” ve “yaşamını sermaye yap, faizi iyiliktir, yarın olur (sana) iyi yiyecek, giyecektir” sözleriyle sermaye-i hayatın faizinin, her zaman kazanmanın yolunun iyilik

yapmak olduğu belirtilmiş, yapılan iyiliğin dünyada bir karşılığı görülmesi bile zayi olmadığı, ahirette kesinlikle faydasının görüleceği ifade edilmiştir. İnsanlardan bir karşılık beklemeden yapılan iyiliğin hiç şüphesiz Allah tarafından ödüllendirileceği ifade edilmiştir. Vezir Ay-Togdi'nin oğlu Ögdülmüş, “insan, hayatında kendini yükseltmek ve adını yaşatmak için başkalarına faydalı olmalıdır” demiştir. Ayrıca “Müslümanlara faydalı ol, onların işini gör” diyerek Müslümanlara iyilik ve yardımda bulunmayı; “ey bey, kendini unutma, iyilik yap” diyerek kişinin kendisinin menfaati için iyilik yatırımı yapmasını tavsiye etmiştir. “Kimin soyu babadan temiz ise ondan yurda iyilik ve fayda gelir” ve “iyiliğe karşı iyilik göstermek gerekir” ifadeleriyle de iyiliğin asalet ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir.

*Divanü Lügati't-Türk*'de (1992) “sana karşı gülen bir kimsenin yüzüne, sıcak kül atma, ona yüzün gülerken iyilikle bak” ve “büyüklüğe eriştiğin zaman iyi huylu ol, beyler yanında iyiliği araç olan kişi ol” ifadeleriyle insanlara iyi muamelede bulunulması tavsiye edilmiştir. İyi huylu olmak için gayret edilmesi ve iyi sıfatıyla anılan insanlardan olunması öğütlenmiştir.

Nizamülmük de *Siyasetnâme*'de (2013) “büyüklük ve hükümdarlık ihsan ve lütufla pekişir” diyerek iyilik etmeyi ve cömert olunmasını tavsiye etmiştir. İhsan iyilik anlamına da gelmektedir. İyi davranışların kişileri yücelteceği ifade edilmiştir.

Edib Ahmed Yükneki'de *Atabetül Hakayık*'ta (2019) “aslı güzel kimsenin huyu güzeldir, bu güzel tabiata gönül dosttur” ve “yemişsiz ağaç gibidir keremsiz kişi, yemişsiz ağacı kesip yak” denilmiştir. Kerem iyilik anlamında kullanılmıştır. Çevresine iyiliği dokunmayan meyvesiz ağaca benzetilmiştir. “Fenalık yapan kimseye sen iyilik yap, keremin başı budur bunu kutlu bil” ifadesine ek olarak “eğer bir kimseden sana iyilik gelirse o kimse senasını dilde çok kıl”, “iyi fiil ile gönül alıp yaşa, fenalıktan nefsini bir tarafa salıp”, “er olan hayrı şerri boş tutmaz faidesiz, iyi ise dönücü olmaz”, “ey iyilik uman, fenalık edip diken hâsıl eden adam üzüm biçmez”, “fenaya yaklaşma zira kötü kişi sohbeti seni menfur ve fena kılıklı yapar”, “hani ahd, emanet, hani iyilik? Fenalık gelince hayır gider” ve “hani iyiliği tavsiye hani iyi kimse? Hani o iyi adam ki helal yer?” diyerek iyiliğin, iyi insan olmanın, iyi davranışlarda bulunmanın önemi ve insanlara olan faydasını zikretmiştir. Kötülük yapana dahi iyilik yapılması, iyilikte bulunanın adının güzel hasleti sebebiyle her yerde her vesile ile dile getirilmesi, iyilik görmek isteyen fenalıktan ve kötü kişilerden uzak durulmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamberin “Resul, dünya mezraadır dedi, mezraaya katılan iyiliktir” hadisine atıfta bulunarak iyiliğin değerini ortaya koymuştur.

İyilik ve faydalılığı Yusuf Has Hacib bir arada birlikte kullanmıştır. İyilik aynı zamanda faydalılıktır. “Asılgı bol, edgülek kıl” yani faydalı ol, iyilik yap demiştir. İyilik ile fayda iç içedir ve birbirini tamamlamaktadır. Francis Bacon, iyi ve faydalının iç içe geçmiş kavramlar olduğunu ve faydalı olanda hem bireysel hem de toplumsal iyiliğin bulunduğunu söylemiştir (Akarsu, 1998). Faydacılık, ‘tarafsız iyilik’ (çoğunluğun menfaatinin en yüksek seviyeye çıkarma gayreti) ile ‘araçsal zarar’ (çoğunluğun menfaati için tek bir masuma dahi zarar vermemek arzusu)dan oluşmaktadır (Mill, 2017). Mill, fayda değerini tüm ahlak sorunlarının nihai ölçüsü olarak ifade etmiş, “bütün ahlaki problemlerde ben faydayı başvurulacak en yüksek ölçü olarak görüyorum, fakat bu faydanın, ileri bir yaratık olarak bir insanın daima çıkarlarına dayanan fayda olması gereklidir” (Mill, 2014; Aktaş, 2022) demiştir. Bentham (1987) da faydayı mutluluk üretme ve mutsuzluğu engelleme eğilimi olarak ifade etmiştir. Demek iyilik ile beraber, iyiliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan fayda değeri, toplumsal mutluluğu esas almıştır. Halkın çoğunluğunun iyiliği için faydalılık kavramı kullanılmıştır.



İyi ile faydayı aynı noktada buluşturan, temas ettiği yere doğru, güzel ve olumlu katkıda bulunma ilkesidir. İyilikte birey ile toplum arasında önceleme yoktur, ancak faydada toplum öncelenmektedir. Hedef aynı olmakla beraber öncelik noktasında yaklaşım farkı vardır. Bununla beraber iyilik ile fayda iç içe geçmiştir ve iyilik değeri olarak ifade edilmiştir.

### Sonuç

Değerler; insan hayatına yön veren, rehberlik eden ideallerdir. İnsana özgü değerler; maddi ve manevi huzur için temel ihtiyaçlardır. İnsani değerler; insanı insan kılan, insana insanlık vasfı kazandıran dinamiklerdir. İnsani değerler, karakter eğitiminin özü ve esasıdır. Değerlerin belirlenmesinde ve kabulünde toplumların inanç, duygu ve düşüncelerinin etkisi büyüktür. Değerler; doğruluk, sorumluluk, adalet, meşveret, merhamet, hürmet, cesaret, nezaket, sevgi, vefakârlık, fedakârlık, alçakgönüllülük, iyilik yapmak (faydalılık), yardım etmek, dayanışma, özdenetim, empati olarak belirtilebilir. Adalet, doğruluk-dürüstlük, tarafsızlık ve sorumluluk temel değerler olarak; özgürlük, eşitlik, adalet, bilim ve sanat da genel evrensel değerler olarak kabul görmüştür. Türklerin asırlara dayalı bilgi ve deneyimleri İslami hakikatler ile daha da iyileşmiş, güzelleşmiş ve değer adını almıştır. Kur'an-ı Kerim'de insanoğlunun aklına ve vicdanına seslenilmiştir. Değerlerin anlaşılması için akla, yaşanması ve yerleşmesi için de vicdana hitap edilmiştir.

İnsani değerler; insana özgüdür, ancak bütün insanlık için geçerlidir, evrenseldir. Bununla beraber kişilerin inancına ve bakış açılarına göre farklılık arz etmektedir. Türkler tarihi süreçte insani değerleri benimsemiş, önemsemiş ve özümsemiştir. X-XI. yüzyıllarda Türklerde insani değerler hakkında bilgi veren eserlerden biri Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin'in damadı Sebük Tegin'in *Pendnâme*'si, bir diğeri Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i, bir diğeri Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't-Türk*'ü bir diğeri de Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 1092) *Siyasetnâme*'sidir.

Türklerde insani değerlerden akıl Allah tarafından verilen en ulvi değerdir. İslam dini körü körüne inancı değil, aklın kullanılmasını, gerçeklerin araştırılmasını ve bilgiye dayalı şuurlu bir imanı esas almıştır. Türkler de nitelikli Müslümanlar olarak Kur'an-ı Kerim'in insan aklına hitap eden ayetlere muhatap olmuşlardır. Aklın insan için karanlık gecede meşale gibi olduğu, her türlü iyiliğin akıldan geldiği, akılsız insana hayvandan farklı olmadığı, değer ve saygının akla verildiği, yapılan işlerin iyi ve güzel olacağı akıllının işinin her zaman ölçülü olduğu, her türlü iyilik ve güzelliğin, mantıklı ve istikrarlı davranışın akıl ve bilgi ile mümkün olduğu belirtilmiştir.

İnsani değerlerden biri olan adalet, İslam dininin mutlu ve huzurlu toplum hayatı için temel esas kabul ettiği değerlerdendir. Türklere hiçbir zaman zulmü uygun görmemesi, zulümden uzak durması ve hak sahibine hakkının vermesi öğütlenmiştir. Bir işin ehline verilmemesi adaletsizlik yani zulüm olarak ifade edilmiştir. Adaletin temini için herkesin yeteneğine uygun işte çalıştırılması, özellikle devlet işlerinde görevlendirmeler yapılırken liyakatin esas alınması tavsiye edilmiş, bu konudaki hassasiyetin adaleti sağlayacağı belirtilmiştir. İnsanoğlunun dünyasını da devletini de mahveden iki şeyden biri vazifeyi ihmal, diğeri insanlara zulümdür” denilmiştir. Ayrıca adaletin sağlanmasının bir şeklinin de kötülerin cezalandırılması olduğu ifade edilerek gökyüzünün yeryüzündeki adalet ile durduğu, âdetâ “adaletin, göğün görünmez direği” olduğu vurgulanmış, herkesin hakkaniyetle davranması, toplumun huzur ve mutluluğu için hükümdarın mazlumun hakkını evvela kendi öz adaletiyle teslim etmesi gerektiği belirtilmiştir.



İnsani değerlerden biri de iyilik yapmak, ihsanda bulunmak olarak da faydalılık olarak da zikredilmiştir. Bazı zamanlarda iyilik ve faydalılık bir arada ve iç içe özellikle de halkın çoğunluğunun iyiliği kastedildiğinde faydalılık kavramı kullanılmıştır. İyilik etmek büyük bir erdemdir. Erdemin yerini tutacak başka bir şey de yoktur. İyi olmayı ve iyilik yapmayı amaç edinenlerin insani değerleri özümsemiş iyi insanların olduğu, hayatın boş geçirilmemesi tavsiye edilmiştir. İyilik yapmak faydalı olmaktır, “faydasız insan diriler arasında bir ölüdür” ve “başkalarına yararlı olmayan ölü gibidir, yararlı ol, ölü olma” denilerek insanların başkalarına yararlı olması, iyilik ve yardımda bulunması öğütlenmiştir. Özellikle de iyiliğe karşı iyilik göstermenin insani bir özellik olduğu belirtilmiştir. İyi ile faydayı aynı noktada buluşturan, bireye ve topluma doğru, güzel ve olumlu katkıda bulunma ilkesidir.

### Kaynakça

- Akarsu, B. (1998). *Mutluluk ahlakı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akkaya M. Ş. (1943). Uygur Türklerini ve Kültürlerini Tanıyalım. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1(3), 75-86.
- Aktaş, Z. (2022). John Stuart Mill’in Faydacılık Teorisinde “Ahlaki Yaptırım” Problemi, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 27, Sayı 107, 2022, s. 1-18.
- Bayraktar, N. (2017). Düşünmeye Teşvik Eden Kur’an Ayetlerinin Eğitsel Değeri (Ğaşiye Suresi 17. Ayet Örneği). *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, 1998-2018.
- Bentham, J. (1987). An introduction to the principles of morals and legislation. A. Ryan (Ed.), John Stuart Mill and Jeremy Bentham: *Utilitarianism and other essays* (s. 65-112) içinde. London: Penguin Books.
- Cahiz, Eba Osman Amr b. Bahr, (1988). *Hilafet ordusunun menkıbeleri ve Türklerin faziletleri (Manakib Cund el-Hilafa ve Faza'il el-Etrak)*. Ramazan Şeşen çev., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.
- Dilaçar, A. (1972). *Kutadgu Bilig İncelemesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Edib Ahmed Yüknekî. (2019). *Atabetül Hakayık*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını.
- Ergin, M. (2003). *Orhun Abideleri*. Hisar Kültür Gönüllüleri Yayını.
- Gazzâlî. (1981). *Kimya-yı Saadet*, (Ali Arslan, Çev.). Arslan Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, On Üçüncü Baskı, Remzi Kitabevi.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *el-Kâmil fi't-Tarih* (A. Özeydin, A. Ağırakça, Çev.). XI, Bahar Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (1983). *Ahlâkı Olgunlaştırma* (A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu, Çev.). Ankara.
- İzgi, Ö. (1987). Uygurların *hukuki ve kültürel tarihi (hukuk vesikalarına göre)*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.
- Kaçalin, M. S. (1994). Dîvânü Lugâti't-Türk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX, 446-449.
- Kâşgarlı Mahmud, (1992). *Divanü Lûgât-it-Türk Tercümesi*, (Besim Atalay Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meali*. (2015). Hazırlayan Komisyon. Hayrat Neşriyat.

- Küçüköğlü T. M. (2012). Etik Değerler ve Etiğin Kurumsallaşması, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, C. IV, Sayı 1, s. 177-185.
- Merçil, E. (1975). Sebük Tegin'in Pendnamesi (Tanıtma, Farsça Metin ve Türkçeye Tercümesi), *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI, 1-2, 203-233.
- Merçil, E. (2009). Sebük Tegin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI, 262-263.
- Mill, J. S. (2014). *Özgürlük üstüne ve seçme yazılar* (A. Ertan, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Mill, J. S. (2017). *Faydacılık* (S. Aktuyun, Çev.). Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Nizâmülmülk (2013). *Siyasetname* (M. T. Ayar, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özaydın, A. (2007). Nizâmülmülk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 194-196.
- Salman, H. (1998). *Türgişler*. Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- Schwartz, S. H. (1992), Universals in the content and structure of value: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries; *Advances in Experimental, Social Psychology*, Vol.25, 1-65.
- Struch, N., Schwartz, S. H. ve Kloot, W. A. (2002). Meanings of Basic Values for Women and Men: A Cross-Cultural Analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 2002.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) tarihleri, boy teşkilatı, destanları*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şeşen, R. (1985). *İslam coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk ülkeleri*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.
- Tezcan, M. (1974). *Türklerle ilgili stereotipler ve Türk değerleri üzerine bir deneme*. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını.
- Yeniçeri, C. (2004). Mezâlîm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIX, 515-518.
- Yusuf Has Hacib. (1998). *Kutadgu Bilig II*, (Reşid Rahmeti Arat, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Zajaczkowski, A. (1963). Hazar kültürü ve varisleri. *Bellekten*, (Çağatay Bedii Çev.). XXVII (107), 477-482.

## Reasoned Arguments of the Life Hereafter: A Study of Said Nursi's *Haşır Bahsi*

*Ahiret Hayatının Akılcı Argümanları: Said Nursi'nin Haşır  
Bahsi Üzerine Bir İnceleme*

Saba Irshad ANSARI

Senior Research Fellow at the Department of Islamic Studies, Aligarh Muslim  
University, Aligarh/India, [gh8411@myamu.ac.in](mailto:gh8411@myamu.ac.in), ORCID: 0009-0005-6216-4849

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Research Article/Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi – Date Received	8 May / Mayıs 2023
Kabul Tarihi – Date Accepted	8 December/ Aralık 2023
Yayın Tarihi – Date Published	22 December / Aralık 2023
Yayın Sezonu	December / Aralık

Volume 8 Issue 2

**Atıf / Cite as:** ANSARI, Saba Irshad, "Reasoned Arguments of the Life Hereafter: A Study of Said Nursi's *Haşır Bahsi*". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 8/2 (December/Aralık 2023), 74-84. <https://doi.org/10.53427/katre.1293918>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr/>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## Reasoned Arguments of the Life Hereafter: A Study of Said Nursi's *Haşir Bahsi*

Saba Irshad ANSARI

### Abstract

Islam makes Hereafter one of the six pillars of belief (*al- 'aqāid al-īmāniyyah*), and the Qur'an eventually declares a life after death as the actual life, while calling worldly life nothing more rather than deception (Q. 29:64). It describes the Day of Resurrection as the Hour and the Day when the trumpet shall be blown, and everyone shall be brought before their Lord (Q. 50:20-22). Besides, the concept of Hereafter is inextricably intertwined with the question of good and evil (Q. 98:7-8, 27:91, 31:2-3). Said Nursi (1876-1960) was one of the significant Muslim intellectuals of the twentieth century who explained the reasoned 'proofs' of Hereafter by answering two main questions: why is the existence of Hereafter necessary corollary to the existing world; and how can the possibility of an unseen, unimaginable world, i.e., heaven and hell be proved rationally? In other words, Nursi put an effort to strengthen the belief in Hereafter on rational grounds.

Hence, the paper deals with the concept of Hereafter from the standpoint of Said Nursi. Its main objective is to highlight the significance of the subject of Hereafter for a modern man in present times, who emphasizes the materialistic lifestyle and sees wealth and money as the only means to attain contentment. The idea of death and the existence of life after it, as Nursi explained, gives an account of the futility of a materialistic lifestyle for a believer. The relevance of Nursi's thought to contemporary realities is based on the fact that he used rational arguments to prove the reality of Hereafter. He lived during the times when the Muslim societies started to follow blindly the Western ideals that seemed "modern." Those who advocated Western ideas were eager to outlaw the Islamic fundamental principles that were impossible to explain rationally.

In the treatise titled *Haşir Bahsi* (On Resurrection and the Hereafter), Said Nursi intended to prove the actuality of the phenomenon of life after death that will happen at a certain time specified by God, as well as he highlighted that similar occurrence happens in worldly life at every moment. Moreover, Nursi does not discuss the torment in the grave in his treatise, rather, he argues why and how Hereafter should be a reality that cannot be ignored even by non-believers. Hence, this work of Nursi is a perfect reading piece for those Muslims who find it difficult to accept the realities related to the existence of another life after death. The discussion on the grave torment is also out of the scope of this paper. Rather, the paper emphasizes that the language and argumentations used by Nursi in this treatise and throughout the *Risale-i Nur* are convincing and rational to prove the existence of life after death.

The paper accordingly analyses *Haşir Bahsi*, the Tenth Word, by answering two focal questions. First, philosophically, how valid are Nursi's proofs of Hereafter? Second, are his proofs rational enough for non-believers and atheists? To answer these questions, the study employs the analytical method. A brief survey of several classical Muslim scholars' thoughts on Hereafter is also provided in the article. Besides, the views of modern Western philosophers who deny the possibility of Hereafter on rational grounds have been taken into account to verify how far Nursi has been successful in verifying the opposite on rational grounds.

**Keywords:** The Tenth Word, *Risale-i Nur*, Hereafter, Resurrection, *Haşir Bahsi*, Said Nursi, Reasoned proofs

## Ahret Hayatının Akılcı Argümanları: Said Nursi'nin *Haşir Bahsi* Üzerine Bir İnceleme

### Öz

İslam, ahireti imanın altı şartından biri (*el-akāidu'l-īmāniyye*) haline getirir ve Kur'an, neticede ölümden sonraki hayatı, dünya hayatını sadece bir aldatmacadan ibaret sayan hayat olarak ilan eder (K. 29:64). Kıyamet gününü, sūr'a üfürüleceği ve herkesin Rabbinin huzuruna çıkarılacağı saat ve gün olarak tanımlar (K. 50:20-22). Bunun yanında ahiret kavramı ayrılmaz bir şekilde hayır ve şer problemiyle iç içe geçmiştir (K. 98:7-8, 27:91, 31:2-3). Yirminci yüzyılın önemli Müslüman entelektüellerinden olan Said Nursi (1876-1960) iki ana soruyu cevaplayarak Haşir'in akli 'delillerini' açıklamıştır: Ahiret hayatının varlığı neden mevcut dünya için gerekli bir neticedir ve görünmeyen, hayal edilemeyen bir dünyanın, yani cennet ve cehennem olasılığı nasıl akli olarak ispatlanabilir? Başka bir deyişle Nursi, ahiret inancını

rasyonel temeller üzerinde güçlendirmeye çalışmıştır.

Dolayısıyla bu makale, ahiret kavramını Said Nursi'nin bakış açısıyla ele almaktadır. Temel amacı, materyalist yaşam tarzına önem veren ve mutluluğa ulaşmanın tek yolu olarak zenginlik ve parayı gören günümüzdeki modern bir insan için Ahiret konusunun önemini vurgulamaktır. Nursi'nin açıkladığı gibi ölüm fikri ve ondan sonraki yaşamın varlığı, inanan biri için materyalist bir yaşam tarzının boşluğunu anlatır. Nursi'nin düşüncesinin çağdaş gerçeklerle alakasının nedeni, Ahiret'in gerçekliğini kanıtlamak için akli argümanlar kullandığı gerçeğine dayanmaktadır. O, Müslüman toplumların "modern" görünen Batılı ideallerini körü körüne takip etmeye başladığı dönemlerde yaşadı. Batılı fikirlerini savunanlar, akli olarak açıklanması imkansız olan İslami temel prensipleri yasaklamak istiyorlardı.

*Haşir Bahsi* (Diriliş ve Ahiret Üzerine) başlıklı risalede Said Nursi, Allah tarafından belirlenen bir zamanda gerçekleşecek ölümden sonra yaşam olgusunun gerçekliğini kanıtlamayı amaçladı; ayrıca dünyevi yaşamda benzer bir olgunun her an gerçekleştiğini vurguladı. Ayrıca Nursi risalesinde kabir azabını tartışmaz, bunun yerine, Ahiret'in neden ve nasıl inanmayanlar tarafından bile göz ardı edilemeyecek bir gerçek olması gerektiğini tartıştı. Bu nedenle, Nursi'nin bu eseri, ölümden sonra başka bir hayatın varlığı ile ilgili gerçekleri kabul etmekte zorlanan Müslümanlar için mükemmel bir okuma parçasıdır. Kabir azabıyla ilgili tartışma da bu makalenin kapsamı dışındadır. Bunun yerine, makale, Nursi'nin bu risalede ve *Risale-i Nur* boyunca kullandığı dil ve argümanların, ölümden sonra yaşamın varlığını kanıtlamak için ikna edici ve akli olduğunu vurgular.

Makale, bu doğrultuda *Haşir Bahsi*, Onuncu Söz'ü analiz ederek iki odak soruya cevap verir. İlk olarak, felsefi olarak, Nursi'nin Ahiret için kanıtları ne kadar geçerlidir? İkinci olarak, kanıtları inanmayanlar ve ateistler için yeterince akli midir? Bu soruları yanıtlamak için çalışma analitik yöntemi kullanır. Makalede ayrıca çeşitli klasik Müslüman alimlerin Ahiret konusundaki düşüncelerinin kısa bir değerlendirmesi de yapılmıştır. Bunun yanı sıra, akli gerekçelerle Ahiret olasılığını reddeden modern Batılı filozofların görüşleri, Nursi'nin akli gerekçelerle bunun aksini kanıtlama başarısını ne kadar doğruladığını kontrol etmek için dikkate alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Onuncu Söz, *Risale-i Nur*, Ahiret, Kıyamet, *Haşir Bahsi*, Said Nursi, Akli Deliller

## 1. Introduction

The fact that a considerable portion of the Qur'an is dedicated to the Day of Judgement and the life Hereafter indicates how critical the issue is in Islam. The Qur'anic chapters that deal mainly with the subject of Hereafter are *Al-Wāqī'ah*, *Al-Ḥaṣhr*, *Al-Qiyāmah*, *Al-Takweer*, *Al-Infīṭār*, *Al-Inshiqāq*, and *Al-Zalzalah* among others. The Qur'an connects the belief in the resurrection to the reason/intellect (عقل) in the surah *Al-An'ām* (Q. 6: 32). The verse ends with the question, "Will you not then understand?" (أَفَلَا تَعْقِلُونَ). Here, the Qur'an is invoking the reasoning ability. Also, sleep in the Qur'an is seen as death and as a sign for those who reflect (بِتَفَكُّرُونَ), thereby summoning critical thinking since the word *al-fikr* in Arabic means "to contemplate" and "to reflect".<sup>1</sup> The Qur'an asks people to ponder upon sleep as a sign, thus proposing the idea that we die when we sleep and get resurrected when we wake up. One of the most popular translators of the Qur'an into English, Abdullah Yusuf Ali, calls sleep a "twin-brother to death".<sup>2</sup>

Since earlier times, philosophers and theologians have had difficulty proving the tenets of belief rationally in general and the issue of life after death in particular since it is far more unfathomable to the human intellect than believing in an unseen God. While some philosophers denied the bodily resurrection in the afterlife, others believed it to be the physical re-make-up of the body.<sup>3</sup> Even classical Muslim philosophers such as Al-Kindi, Al-Farabi, and Ibn Sina failed to defend the belief logically on rational grounds. Their explanation of the Last Day and the

<sup>1</sup> The Qur'an, *Al-Zumar* 39: 42.

<sup>2</sup> Abdullah Yusuf Ali (tr.), *The Holy Qur'an* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1937), 1250. This translation of the Qur'an into English is used for further translations of the verses in the article.

<sup>3</sup> Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 313.

Resurrection is allegorical and non-physical.<sup>4</sup> They were influenced by the Hellenistic traditions on body and spirit and discussions about material and immaterial existence for their understanding of theological concepts in Islam. In his reference to the verses from 78 to 82 of the surah *Yāsīn* (Q. 36), Al-Kindi explains the term “be” metaphorically.<sup>5</sup> Not only does it prove his inclination towards reason, but it also gives an idea of his understanding of the resurrection, although it is not explicitly stated. He mentions the soul and intellect in a short treatise but seems to be reluctant on the issue of the resurrection of the body.

In his *Kitāb al-Najāt* (The Book of Salvation), Ibn Sina denies the bodily resurrection on rational grounds, stating that it can only be established by pure faith.<sup>6</sup> It hints at Ibn Sina’s reverence for reason over revelation. Quite interestingly, it may indicate the other way around, too. It can also be hypothesized that Ibn Sina emphasizes this issue as validated by revelation alone, not by reason. However, due to the noted influence of Hellenistic culture on Ibn Sina found in his works, the former hypothesis seems more plausible since a submitter of an Islamic faith ought to accept the tenet even if it cannot be proved rationally. Fazlur Rahman notes that in another treatise titled *Risālah al-Aḍḥawīyyah fī amr al-ma‘ād* (Epistle on the Return for the Feast of the Sacrifice), Ibn Sina rejects the rationality of the belief vehemently.<sup>7</sup> Not only did Ibn Sina deny the bodily resurrection, but he also considered the world, like Aristotle, to be eternal.

Al-Farabi holds a similar view. He also explains the Last Day and bodily resurrection metaphorically. More than discussing the Day of Resurrection as a reality, the early Muslim philosophers have focused on the resurrection of the body, which they seemingly would have found difficult to understand rationally. Due to this, Al-Ghazali did not hesitate to call both of them infidels on the basis that their claims would lead to infidelity.<sup>8</sup> Al-Ash‘ari defends the rationality of the tenet by citing the Qur’anic verses (Q. 36:79, 30:27, 7:29), which brings him to the same platform of argumentation as Nursi.<sup>9</sup> While putting his arguments for the Divine Speech, Al-Shahrastani highlights that God speaks of resurrection in the Qur’an as a past event, indicating his acceptance of the subject that can only be found with the acceptance of God.<sup>10</sup> Both Al-Shahrastani and N. Al-Tusi explain the bodily resurrection as an “intellectual revival” as opposed to the physical resurrection. Daryoush quotes both scholars and notes that their writings indicate a “narrative opposed to the concept of physical resurrection”.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> See footnotes, Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology* (Leiden: Brill, 2012), 276.

<sup>5</sup> Alfred L. Ivry, *Al-Kindi’s Metaphysics: A Translation of Yaḳūb ibn Ishāq Al-Kindi’s Treatise “On First Philosophy”* (Albany: State University of New York Press, 1974), 21.

<sup>6</sup> Arthur J. Arberry, *Avicenna on Theology* (Connecticut: Hyperion Press, Inc, 1979), 64-76.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, “Ibn Sina,” *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 1:480-505.

<sup>8</sup> Majid Fakhry, *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism.: His Life, Works, and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 128-139.

<sup>9</sup> Richard J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash‘arī* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953), 124.

<sup>10</sup> Alfred Guillaume, *The Summa Philosophiae of Al-Shahrastānī Kitāb Nihāyahatu’l-Iqdām fī ‘Ilmi’l-Kalām* (London: Oxford University Press, 1934), 100.

<sup>11</sup> A translation of Al-Shahrastani’s *Al-Majlis-i Maktūb* (The Transcribed Sermon) by Daryoush suggests the point as he writes, “These references and the parallels reinforce the argument that Al-Shahrastani was a critical example for the later Nizārīs in the articulation of their esoteric doctrines, distanced from the typical Neoplatonic style and language of Fatimid times. The idea that this resurrection is an intellectual revival and the resurrected will reach the life of knowledge is the common thread here (in Al-Shahrastani’s words: *tuhyi al-nufūs ‘an mawt al-jahl*). Both of these texts suggest a contrasting narrative opposed to the concept of physical resurrection, and they highlight the role of the



Albeit apologetic, the rational and modern *kalām* (Islamic scholasticism) of Syed Ahmad Khan is silent on the Hereafter. He does not go beyond merely describing its reality as something that lies outside human comprehension.<sup>12</sup> Some modern philosophers opined that there are different domains for science and religion, arguing that the two cannot be linked. Their failure to prove the tenets logically led them to put religion in a domain separate from science. Here, science means scientific knowledge that is derived from observations and experiments. This, however, cannot be true for a religion that urges its followers to base their ontological thinking on the use of intellect (Q. 16:44, 47:24, 12:109).

Nursi begins his “rational defense” of Hereafter by stating that the truths of Islam are “rational, appropriate, well-founded, and coherent”.<sup>13</sup> But the idea of life after death is difficult for a man to digest, particularly for those who do not subscribe to any belief system or consider human reason to be the sole criteria for judgment and dismiss the belief in an afterlife on rational grounds. Apparently, the concept of Hereafter does not fall into the category of a rational proposition.

Talking of rationality here, let us see what British philosopher and mathematician Bertrand Russell (d. 1970), a contemporary of Nursi who denied resurrection on rational grounds, has to say about it. Russell does not find arguments about the existence of God sufficient for him to believe, and therefore, he defies the idea of life after death. He connects belief in the Hereafter to emotions. He argues that those who believe in an afterlife do so for two main reasons. One is the difficulty for them to overcome the fear of death. Second, Russell quotes Bishop Barnes, is the futility of the ‘intelligent purpose’ for creating human beings with such extreme perfection that it is absurd to imagine the end of a creation crafted with so much finesse that the excellent creational makeup of man demands an everlasting life.<sup>14</sup> The latter reason resonates roughly with Nursi’s way of argumentation for the immortality of the human soul but with a completely different perspective. Even though Nursi considers man’s excellent creational makeup to be one of the reasons for his soul to be immortal, but gives God’s will, power, and command precedence over it. For him, the soul is immortal only because God has made it so.<sup>15</sup> Still, unlike Russell, who completely dismisses the idea of the Hereafter on rational grounds, Turner prefers to call life after death a non-rational proposition rather than irrational.<sup>16</sup> If the concept of the Hereafter is considered a non-rational entity, then it can be deduced as being an experiential reality rather than experimental. This is exactly what Nursi seems to be doing while explaining the concept.

## 2. A Brief Background to the Treatise

Before analyzing the treatise, it is important to have an abbreviated background of the time during which it was written. The treatise titled *Haşir Bahsi* (Resurrection and the Hereafter),

---

Imam/qā’im in this spiritual and intellectual revival.” See Daryoush Mohammad Poor (ed. & tr.), *Command and Creation: A Shi’i Cosmological Treatise* (London: I. B. Tauris, 2021), 39-42.

<sup>12</sup> Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd, 1978), 215.

<sup>13</sup> Bediuzzaman Said Nursi, *The Words* (New Delhi: Barla Publications, 2015), 57.

<sup>14</sup> For Russell’s understanding of life after death, see Bertrand Russell, *Why I am not a Christian?* (London: Routledge Classics, 2004), 45.

<sup>15</sup> Nursi, *The Words*, 537.

<sup>16</sup> Colin Turner, *The Qur’an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi’s Epistles of Light* (Berlin: Gerlach Press, 2013), 247. See also, Russell, *Why I am not a Christian?*, 44-45.

which forms The Tenth Word of the volume *The Words* (Sözler), was the first piece written by Said Nursi right after his unjust exile to Barla in 1925.<sup>17</sup> This was just after the fall of the Ottoman Empire and the establishment of the new pro-enlightenment secular Republic of Turkey. Mustafa Kemal's ban on religious symbols and his focus on westernizing Turkey proved successful as it began influencing the masses, especially the youth, to abandon their belief in those tenets that were alien to reason. The appearance of the Tenth Word, according to Nursi, at a time when the Council of Education refused to accept the bodily resurrection of the dead was coincidental and unplanned. In other words, he did not intend to write it as a response but simply as a reflection of verse 50 from the surah *Al-Rūm* (Q. 30) of the Qur'an. It is God, Nursi claims, who inspired him to write it at such a crucial time.<sup>18</sup> But it seems from the introduction of his Tenth Word, where he mentions his intention to write down treatises on Islam, that Nursi was aware of the widespread propaganda emerging against the truths of Islam that he decided to show "how rational, appropriate, well-founded and coherent"<sup>19</sup> is the belief in hereafter is. The treatise contains Nursi's arguments on life after death as a reality. In this treatise, Nursi tries to prove that the Hereafter can be understood rationally.

### 3. An Analysis of Nursi's Views on *Al-Ākhirah*

Said Nursi begins the treatise by citing the Qur'anic verse from the surah *Al-Rūm* (Q. 30:50). His choice of the verse lays the foundation of his arguments that are aimed to prove the rationality of the Hereafter since it begins with the verb "so observe" (فانظر), thereby summoning the reasoning ability. The word *nazar* in Arabic also means "to speculate" and "to look into." He answers the question of Hereafter as being a necessary corollary to the existing world in a manner peculiar to him alone, that is, by using a metaphorical story of two men visiting a beautiful place ruled by an invisible king who renders various bounties to his subjects. He tries to prove the existence of heaven and hell rationally, as he claims, in the Tenth Word and in a treatise on the Hereafter titled *Lâsiyyamalar* (In Particular), from *Mesnevî-i Nuriye* here he has proved and demonstrated clearly the existence of heaven.<sup>20</sup> Unlike heaven, he does not put much effort into proving the existence of hell and considers unbelief as a reason enough for its existence.<sup>21</sup>

#### 3.1. An Overview of the "Ten Aspects"

Said Nursi narrates a story of two men, one foolish and stubborn and the other faithful friend, passing through the world, which is described as a beautiful place full of precious items scattered everywhere and ruled by an invisible king. The foolish man here can be interpreted as a greedy materialist who exploits the environment to meet its ends because he complied with his beliefs that since there is no apparent owner of the environment, it is free to be used. Lured by the wealth, the foolish man begins to steal and retorts that since he cannot see the owner of this wealth, there is none. The faithful friend is depicted by Nursi as a warner, cautioning him of its aftermath.

<sup>17</sup> Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi* (New York: The State University of New York Press, 2005), 194.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 194-195.

<sup>19</sup> Nursi, *The Words*, 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 513. In the Introduction of the Twenty-Eighth Word, Nursi writes that he has proved the existence of paradise in the Tenth Word and his Arabic treatise. The Arabic treatise that he is talking about must be none other than *Lâ Siyyamā* (In Particular), a small treatise compiled along with others in a volume titled *Al-Mathnawī Al-Nuriye*.

<sup>21</sup> Nursi, *The Words*, 520. See the Tenth Word, Twenty-Eighth Word, and Twenty-Ninth Word for a detailed explanation.

He argues that since a tiny needle has a manufacturer, how can such a wonderful world be without an owner? Nursi alludes to the spring season as a train full of “artful gifts” to present the idea of a “gift-giver,” and by further stating the “arrival of the spring season from the unseen realm,” he is perhaps hinting that the “gift-giver” belongs to the realm of unseen. To this, when the foolish man retorts that he cannot see any prison or punishment for the crime, the faithful friend replies by calling this world a “flimsy temporal hospice” (*muvakkat temelsiz misafirhane*), where birth and death happen every day and everyone will depart to an eternal realm. When the foolish man refuses to comply with the idea of the eternal realm, his friend goes on to demonstrate its reality with twelve “proofs” (*delail*). The conversation between the two is followed by Ten Aspects, which highlights certain key points. The first aspect describes the existence of a Judgement where no one escapes it because evil people escape punishment and good people go unrewarded. In the second and third aspects, Nursi draws attention to perfect organization, wisdom, and justice. The fourth aspect speaks of an infinite generosity that is displayed in the world. In the fifth aspect, Nursi discusses that if the peerless Being fulfills the need of his lowliest subject, how can he not fulfill the noble commander’s aim?

Nursi discusses in the sixth aspect that everything exhibited in the place indicates a veiled monarch. Everything exhibited in the place keeps on changing. The change in exhibition implies birth and death as Nursi further states that “now this situation and circumstance conclusively shows that beyond the hospice, the testing ground, the exhibition, there are permanent palaces.” The seventh aspect discusses All-Wise and All-Preserving Being – everything is being recorded, and the judgement is being postponed to the Supreme Court. In the eighth aspect, Nursi discusses promise and dire threat, and in the ninth, he discusses heads of offices. “Heads of offices” stands for the “prophets and saints.” In the tenth aspect, he discusses the perfect order in the setting of the spring season. He presents the argument that everything is recorded here, and it is upon this that the judgement will be based, and those rewarded for good deeds shall be admitted to a place of supreme happiness and exalted aims that is unexperienced and unknown to human beings. The eleventh aspect speaks of the marvels that the land exhibits. If the everlasting realm is to be denied, then it is like denying the light of the sun. In the twelfth aspect, he brings up a crucial point. The high officials and officers in the story have been assigned duties, the reward of which is due on an unknown date.

Moreover, Nursi claims to give a proof more convincing than the twelve aspects. He says that it is impossible for the subjects to deny the command of such a noble chief, as described in the story when he issues a decree to his subjects to prepare themselves to enter a permanent realm:

“Is it at all possible that the teaching of transfer from one realm to another, challengingly conveyed by that noble commander in the supreme edict he has received, should at all be open to objection? No, it is not possible, unless we deny all that we have seen.”<sup>22</sup>

The above quote testifies Nursi’s conviction that his proofs are valid and can work. He explains what both characters of his story represent:

“The foolish man in the previous story and his trustworthy companion correspond to three other pairs:

- The instinctual soul and the heart;

<sup>22</sup> Nursi, *The Words*, 69.

- The students of philosophy and the pupils of the All-Wise Qur'an;
- The people of unbelief and the community of Islam.

The worst error and misguidance of the students of philosophy, the people of unbelief and the instinctual soul, lies in not recognizing God.<sup>23</sup>

Overall, through the story and its twelve aspects, Nursi is trying to establish that this transient world necessitates an everlasting permanent realm. He further discusses four indications of the Supreme Being that point to His existence and unity. Then, he discusses Twelve Truths as gates in which he explains the attributes of the Most Powerful Ruler.

### 3.2. A Brief Survey of the “Twelve Truths”

Nursi approaches the first truth through the gate of dominicality and sovereignty that exhibits the Name of the Sustainer. The second gate is of generosity and mercy that manifests the Names of the Generous and the Merciful. The third is the gate of wisdom and justice that manifests the Names of the Wise and the Just. The fourth gate is that of generosity and beauty that manifests the Names of the Generous and the Beautiful. The fifth is the gate of compassion and the Muhammadan worship that manifests the Names of the Answerer of the Prayer and the Compassionate. The sixth is the gate of splendor and eternity that manifests the Names of the Glorious and the Eternal. The seventh gate is the gate of protection and perseverance that manifests the Names of the Preserver and Guardian. The eighth gate is the gate of promise and threat that manifests the Names of the Beautiful and the Glorious. The ninth is the gate of God's bestowal of life and death that manifests the Names of the Eternally Living and Self-Subsistent, and the Giver of life and the Giver of death. The tenth gate is the gate of wisdom, grace, mercy, and justice that manifests the Names of the All-Wise, the Generous, the Just, and the Merciful. The discussion in the eleventh gate is slightly different from the rest. It is the gate of humanity and the manifestation of the Name of Truth. The twelfth truth is the gate of Messengerhood and revelation that manifests the Name of God, the Merciful, the Compassionate.

The conclusion of the Tenth Word holds equal weightage as the rest of it. Nursi cites several Qur'anic verses that discuss the Hereafter in his conclusion. Since Nursi bases the rationality of the Hereafter on the Qur'anic style of argumentation, he condemns belief in it by way of imitation and proposes belief through investigation. Thereby, the Nursian style of expounding the truths of Islam is based on investigation rather than blind imitation. This is how he convinces the modern rational man to believe in revelation rationally.

Nursi claims that the “Twelve Truths” mentioned in the Tenth Word are for both believer and unbeliever as they “prove” three things – the existence of the Necessarily Existent One, His Names and Attributes, and the resurrection constructed (upon the first two).<sup>24</sup> It is apparent through the ‘twelve aspects’ in the Tenth Word that he knew that a concept like Hereafter could only be established when the presence of God is established. Through this allegory, he first tries

<sup>23</sup> Ibid., 70.

<sup>24</sup> “Herbir Hakikat, üç şeyi birden ispat ediyor: Hem Vâcibü'l-Vücudun vücudunu, hem esmâ ve sıfâtını; sonra haşri onlara bina edip, ispat ediyor. En muannid münkirden, tâ en hâlis bir mü'mine kadar herkes, her Hakikatten hissesini alabilir...” [English translation: “Each reality proves three things at once: both the existence of the Necessary Existent One, and His Names and Attributes, then it builds the resurrection of the dead on them and proves it. Everyone, from the most obstinate denier to the most sincere believer, can receive his share of every Truth.” Said Nursi, *Barla Lâhikası* (Istanbul: Sözler Neşriyat Tic. Ve Sa. A.Ş, 2015), 160.

to establish the existence of an unseen king, followed by the ‘ten truths’ speaking of God’s attributes, thereby further strengthening his arguments. He derives these truths from certain Divine attributes, and by deriving it from Divine Justice as he did in the third truth, in a certain way, he has come closer to an argument that Hume calls a ‘moral argument.’<sup>25</sup>

Furthermore, Nursi’s argument in this truth may serve as a befitting reply to Hume’s questions that he raised in his critique of the immortality of the soul.<sup>26</sup> Nursi raises questions like “Do you wish for a proof?”, “Can intelligence at all accept?”, and “Is it at all possible?”<sup>27</sup> several times in the treatise depicting not only his firm faith in the Hereafter but also his emulation of the Qur’an’s style of argumentation. The Qur’an invokes critical thinking in several places by asking questions like – do you not understand? (Q. 2:76, 3:65, 6:32, 7:169, etc.).

Therefore, by raising such questions, Nursi seems to be convincing believers through reason to believe in the existence of an everlasting realm where creatures can live forever. His explanation of the subject aligns with the traditional scholars who derive their arguments from the Qur’an and the Sunnah of the Prophet (PBUH).<sup>28</sup> He defines the physical resurrection rationally, along with revelation. It can, therefore, be said that his explanation of life after death is literal and tangible rather than metaphorical. Moreover, for him, it is the resurrection of the body that will happen in the life hereafter.<sup>29</sup> He cites seven verses of the Qur’an that reveal information regarding the Hereafter and calls them ‘proofs,’ which confirms that his proofs are actually Qur’anic proofs derived from the Qur’an.<sup>30</sup> Nursi firmly believes that the Qur’anic proofs are tangible, visible, and demonstratively experienced by the senses and, therefore, are sound and valid. Albeit his explanation of the deductive arguments is not strictly syllogistic in nature, it can still be considered one because his arguments are sound and valid.

Richardson prefers to call these proofs “reasonable steps” for a “believer” and rejects them as proofs since the arguments for God’s existence and resurrection are based on faith rather than “inference from natural knowledge.”<sup>31</sup> But Richardson’s conclusion seems to be slightly erroneous because, given the definition of “inference,” if we consider his opinion of knowing things from nature, then he is wrong because Nursi is using the Qur’anic argument of pondering upon the spring season as an example of the resurrection.<sup>32</sup>

So, Nursi’s arguments can be called evident-based. It can be called an inference derived from natural knowledge and is, therefore, reasonable. Furthermore, as already mentioned at the outset, the faith, here Islam, itself is inquiry-based. The true purpose of Nursi’s treatise is to

<sup>25</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (New York: Oxford University Press Inc, 2007), 147.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Nursi, *The Words*, 75, 96 and 100.

<sup>28</sup> Mohd Safri Ali *et al.*, “Said Nursi’s Theological Thoughts in the Light of Sunni Doctrine,” *Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities* 25/S (March 2017): 75.

<sup>29</sup> Ian S. Markham - Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi, Life, Thought, and Writings* (England: Ashgate Publishing Limited, 2011), 161.

<sup>30</sup> Nursi, *The Words*, 112.

<sup>31</sup> W. Mark Richardson, “Resurrection in the Writings of Bediuzzaman Said Nursi: Comparative Reflections with Christian Theology,” *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought: The Case of Said Nursi*, ed. Ibrahim M. Abu Rabi (England: Ashgate Publishing Limited, 2010), 85.

<sup>32</sup> According to the Oxford definition, inference means “a conclusion reached on the basis of evidence and reasoning.” Merriam-Webster defines it as “an opinion arrived at through a process of reasoning.” “Inference,” <https://g.co/kgs/DPQ7FG>; and <https://www.merriam-webster.com/thesaurus/inference>, both accessed 01 April 2023.

present evidential and experimental inferences about the tenets of belief using the verses of the universe and the Qur'an. Nursi calls the universe a book that should be read in the name of its Author.

Towards the end of the treatise, in the fifth part of the Addendum, he mentions a compelling point – a desire innately found in all human beings to live forever. The yearning to have a long life and to possibly attain immortality is an indication, Nursi says, that the Creator must have prepared an abode where all humans can reside eternally. Turner highlights that wealth is seen as a symptom of man's longing for eternal life in the Qur'an.<sup>33</sup> So, this is one of the strongest arguments Nursi has used in his treatise to defend life after death as a reality.

#### 4. Conclusion

Unlike many interpretations in the classical and modern age, Nursi uses the philosophy of the Qur'an to defend the tenet. He bases his argument of the Hereafter on experiential knowledge by citing those verses from the Qur'an that invoke man to ponder on the coming of the spring. His choice of the Qur'anic verses, the metaphorical stories, and his arguments speak of his desperate desire to present it rationally to the modern man who is highly inclined towards reason and gets awestruck at scientific advancement, which in turn leads him to consider religion as a private affair; as something that hinders the material growth and progress. It is apparent through Nursi's style of argumentation and the affirming tone of his "reasoned proofs" he has used throughout the Tenth Word and elsewhere in the *Risale-i Nur* that he was deeply concerned about the fading away of the Islamic fundamentals in the blinding light of Western scientific ideals that were imposed on the people of the country as part of a deliberate attempt to outlaw them and establish a secular state. Hence, he tried to present Islamic beliefs rationally to those dismissing them on rational grounds, and through his proofs, he worked his way to strengthen the lost faith among the believers. But these proofs cannot be as effective on the non-believers and atheists as they themselves are founded on proving the existence of God first, as he did in the story he narrates at the very outset of the treatise. Even though Nursi's proofs cannot be considered proofs in the literal sense of the term, it may be inferred that they might prove effective in establishing and strengthening the concept of life Hereafter among the believers as they are somewhat posited on reason.

#### References

Abu Rabi, Ibrahim M. (ed.). *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought: The Case of Said Nursi*. England: Ashgate Publishing Limited, 2010.

Ali, Mohd Safri *et al.* "Said Nursi's Theological Thoughts in the Light of Sunni Doctrine." *Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities* 25/S (March 2017): 71-78. <http://www.pertanika.upm.edu.my>.

Arberry, Arthur J. *Avicenna on Theology*. Connecticut: Hyperion Press Inc., 1979.

Fakhry, Majid. *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

<sup>33</sup> Colin Turner, "Wealth as an Immortality Symbol in the Qur'an: A Reconsideration of the *mal amwal* Verses," *The Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006): 58-83. <http://dx.doi.org/10.3366/jqs.2006.8.2.58>.



- Guillaume, Alfred. *The Summa Philosophiae of Al-Shahrastānī Kitāb Nihāyatu'l-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*. London, Humphrey Milford: Oxford University Press, 1934.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc., 2007.
- Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq Al-Kindī's Treatise "On First Philosophy"*. Albany: State University of New York Press, 1974.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.
- Markham, Ian S. – Pirim, Suendam Birinci. *An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings*. England: Ashgate Publishing Limited, 2011.
- McCarthy, Richard J. *The Theology of Al-Ash'arī*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *The Words*. New Delhi: Barla Publications, 2015.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Barla Lāhikası*. Istanbul: Sözlere Neşriyat Tic. Ve San. A. Ş., 2015.
- Ozalp, Mehmet. *God in Islamic Theology: Tawhid in Classical Islamic Theology and Said Nursi's Risale-i Nur*. Lanham: Lexington Books, 2023.
- Poor, Daryoush Mohammad. (ed. & tr.). *Command and Creation: A Shi'i Cosmological Treatise*. London: I. B. Tauris, 2021.
- Russell, Bertrand. *Why I am not a Christian?* London and New York: Routledge Classics, 2004.
- Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1963.
- The Holy Qur'an*. Trans. Abdullah Yusuf Ali. Lahore (India): Sheikh Muhammad Ashraf, 1937.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd., 1978.
- Turner, Colin. *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis of Said Nursi's Epistles of Light*. Germany: Gerlach Press, 2013.
- Turner, Colin. "Wealth as an Immortality Symbol in the Qur'an: A Reconsideration of the Mal amwal Verses". *The Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006): 58-83. <http://dx.doi.org/10.3366/jqs.2006.8.2.58>.
- Vahide, Şükran. *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Winter, Tim. (ed.). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

## Muallim Ahmed Galip Keskin

*Teacher Ahmed Galip Keskin*

Ali BAKKAL

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi; Retired Lecturer, Antalya/ Türkiye,  
[alibakkal52@gmail.com](mailto:alibakkal52@gmail.com), ORCID: 0000-0003-0607-3887

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Research Article/Araştırma Makalesi
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	25 October/ Ekim 2023
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	21 November/ Kasım 2023
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	22 December / Aralık 2023
<b>Yayın Sezonu</b>	December / Aralık

**Volume 8 Issue 2**

**Atıf / Cite as:** BAKKAL, Ali, “Muallim Ahmed Galip Keskin”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 8/2 (December/Aralık 2023), 85-94. <https://doi.org/10.53427/katre.1381126>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katre/policy>

Published by İstanbul İlim ve Kültür Vakfı / Istanbul Foundation for Science and Culture, İstanbul, Türkiye.



CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir  
(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) /  
This is an open access article under the CC BY-NC license  
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

## Muallim Ahmed Galip Keskin

Ali BAKKAL

### Öz

Bu makalenin amacı Bediüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden Muallim Ahmed Galip Keskin'in hayatını ve Risale-i Nur Mesleği içindeki yerini tespit etmektir. Galip Bey'in babası Mehmet Kemâlettin Efendi Isparta'nın Yalvaç ilçesindedir. Kemâlettin Bey Bitlis'in Ahlat ilçesinde hakimlik yaparken, Ahmed Galip 1900 yılında burada dünyaya geldi. İlköğretimini Ahlat'ta tamamlayan Galip daha sonra İstanbul'da özel okula gönderildi, Fransızca'yı bu okulda öğrendi. 1914 yılında babası vefat edince eğitimini bırakıp Diyarbakır'ın Beşiri ilçesinde Kaymakamlık tahrirat kaleminde (yazı işleri) çalışmaya başladı. Burada kaldığı süre içinde İlçe Müftüsü Şeyh Kadri Efendi'nin yardımıyla bilgi ve becerisini geliştirdi; Arapça, Farsça ve Kürtçe dillerini öğrendi. 1916 yılında annesiyle birlikte baba memleketi olan Yalvaç'a döndü. Önce Yalvaç Lisesi'nde kâtip olarak çalışmaya başladı, daha sonra Barla nahiyesinde muallim olarak görevlendirildi. Barla'ya gelmesi onun için hayatının dönüm noktası olmuştur. Çünkü o sıralarda Barla'da Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerinden Bediüzzaman Said Nursi Barla'da sürgünde bulunuyordu. Galip Bey'in Bediüzzaman'la tanışması onun hayat tarzını tamamen değiştirmiştir.

Bir muallim olarak Galip Bey, Arapça ve Farsçayı bu dillerde nitelikli şiir yazacak seviyede öğrenmiş, ayrıca tasavvufta uzman denecek derecede derinleşmişti. Bediüzzaman henüz Barla'ya gelmeden önce, daha 24 yaşında iken tılnü İranlı mutasavvıf Şeyh Şebüsteri'nin *Gülşen-i Râz* isimli Farsça tasavvufi mesnevisini manzum olarak şerh ve tercüme etmiştir. Bediüzzaman'la tanıştıktan sonra da bazı eserleri telif etmeye devam etti. 39 yaşında vefat ettiği zaman Risale-i Nur'a dair şiirlerini de bir kitap olarak değerlendirdiğimiz zaman toplamda yedi eser telif etmiş bulunuyordu. Bunların çoğu manzumdur.

Tasavvufu iyi bilmesi onun Bediüzzaman'a olan hayranlığını ve bağlılığını daha çok arttırmıştır. Galip Bey, Bediüzzaman'ı çok sevdiği gibi, Bediüzzaman da onu çok severdi. Galip Bey'in Risale-i Nur'a olan hizmeti iki şekilde olmuştur. Birinci olarak Bediüzzaman eserlerini eski yazıyla yazar, bazı talebeleri bunları el yazısıyla çoğaltır, Risale-i Nur'un neşri bu şekilde sağlanmış olurdu. Bediüzzaman Barla'da iken Risale-i Nur'u elle yazan on iki kişi vardı; bunlardan biri de Galip Bey'di. İkinci olarak Galip Bey, Türkiye'de ilk Nur dershanelerinden birinin kurucusu sayılır. O günün şartlarında iyi maaş alan bir öğretmen iken, genç yaşta emekli olup memleketi Yalvaç'da bir Nur dershanesi açmayı tercih etti. Dolayısıyla Galip Bey Yalvaç'ta Nur hizmetini başlatan ilk kişi olmaktadır. Emekli olduktan sonra Yalvaç'a yerleşen Galip Bey Barla'ya sık sık gelir Bediüzzaman'ı ziyaret ederdi.

Diğer taraftan Galip Bey, Risale-i Nur hakkında birçok şiir yazmış ve bunlar Risale-i Nur Külliyyatı'nda neşredilmiştir. Dolayısıyla onun şiirleri aynı zamanda Risale-i Nur'un bir parçası sayılmaktadır. Bu da Galip Bey için önemli bir bahtiyarlıktır.

Galip Bey iyi bir şairdi. Şiirde divan edebiyatının önemli şairlerinden Nâbî'nin açtığı ve Şeyh Gâlib'in en güzel örneklerini verdiği hikemî şiirin takipçisi sayılır. O şiirlerinde daima anlamı ön planda tutmuş ve okuyucularını her zaman düşünmeye sevk etmiştir. Onun şiirini anlamak için İslâm kültürünü çok iyi bilmek gerekir. Onun şiirlerinin derinliği bir bakıma İslâm kültürünü çok iyi yansıttığından kaynaklanır. Galip Bey, iyi bir şair olmanın yanı sıra aynı zamanda iyi bir hattat ve hakkâktı. Birkaç sanatı aynı anda yürütüyordu. Barla'da Bediüzzaman'ın odasında bulunun iki levhanın yazarı da Galip Bey'di.

Galip Bey, bilim ve sanata olan iştıyakı, çalışkanlığı, fedakârlığı ve samimiyeti ile örnek bir şahsiyetti. Uzun yaşasaydı çok önemli hizmetlere ve eserlere imza atacağı muhakkak gibi görülmektedir. Ancak 1939 yılında arkadaşı olan bir yüzbaşının silahından çıkan kaza kurşunuyla yaralanarak otuz dokuz yaşında hayata gözlerini yumdu.

Muallim Ahmed Galip Keskin'in hayatı ve Risale-i Nur'a olan hizmetinin ortaya konduğu bu çalışmada nitel ve nicel araştırma metodları karma olarak takip edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler tarihi, Dini akımlar, Risale-i Nur, Said Nursi, Ahmed Galip Keskin

## Teacher Ahmed Galip Keskin

### Abstract

The purpose of this article is to determine the life of Muallim Ahmed Galip Keskin, one of Bediüzzaman Said Nursi's students, and his place in the Risale-i Nur activities. Galip Bey's father, Mehmet Kemâlettin Efendi, was from the Yalvaç district of Isparta. While Kemâlettin Bey was working as a judge in the Ahlat district of Bitlis, Ahmed Galip was born here in 1900. After completing his primary education in Ahlat, Galip was sent to a private school in Istanbul, where he learned French. In 1914, when his father passed away, he left his education and started working at the District Governor's office in the town Beşiri of the district of Diyarbakır. During his stay there, he improved his knowledge and skills with the help of Sheikh Kadri Efendi, the town's Mufti, and learned Arabic, Persian and Kurdish. In 1916, he returned with his mother to Yalvaç, his hometown. First, he started working as a clerk at Yalvaç High School, and then he was assigned as a teacher in Barla district. His arrival in Barla was the turning point of his life because at that time, Bediüzzaman Said Nursi, one of the leading scholars of the Ottoman period, was in exile in Barla. Galip Bey's meeting with Bediüzzaman completely changed his life.

While working as a teacher, Galip Bey had learned Arabic and Persian at a level to write quality poetry in these languages, and he had also deepened his knowledge of Sufism to the point of being an expert. Before Bediüzzaman came to Barla, at the age of 24, Galip Bey had annotated and translated in verse the Persian Sufi *masnavi Gülşen-i Râz* of the famous Iranian Sufi Sheikh Şebüsterî. After he met Bediüzzaman, he continued to write. By the time he died at the age of 39, he had written seven poems as a book which was evaluated in the *Risale-i Nur*.

His knowledge of Sufism increased his admiration and devotion to Bediüzzaman. As Galip Bey respected Bediüzzaman very much, Bediüzzaman also respected him. Galip Bey's service to the *Risale-i Nur* was in two different styles. First, Bediüzzaman would write his works in old script, while some of his students would reproduce them in modern handwriting, and this was the original publishing style of the *Risale-i Nur* during that period. When Bediüzzaman was in Barla, there were twelve people who reproduced the *Risale-i Nur*, and one of them was Galip Bey. Second, Galip Bey is considered to be the founder of one of the first *Risale-i Nur* study center in Turkey. Despite being a teacher with a respectable salary these days, he preferred an early retirement at a young age in order to open a *dershane* (a study center) in his hometown Yalvaç. Therefore, Galip Bey can be considered the first person to start the Nur service in Yalvaç. After his retirement, he would often come to Barla to visit Bediüzzaman.

Besides, Galip Bey wrote numerous poems about the *Risale-i Nur* which were published in the *Risale-i Nur* collection. Therefore, his poems could be also considered a part of *the Risale-i Nur*. This was a good fortune for Galip Bey.

Galip Bey was a talented poet. He could be considered one of the followers of the Hikemi poetry inaugurated by Nâbî, one of the most important poets of divan literature, and exemplified most beautifully by Şeyh Gâlib. In his poems, Galip Bey always prioritized deep meaning and encouraged his readers to ponder. To understand the depth of his poetry, it is necessary to know Islamic culture very well. In addition to being a good poet, Galip Bey was also a good calligrapher and engraver. He practiced several arts simultaneously. Galip Bey was also the artist of two panes found in Bediüzzaman's room in Barla.

Mr. Galip was an exemplary figure with his enthusiasm for science and art, a hardworking, self-sacrificing, and sincere person. If he had lived longer, certainly, he would have accomplished significant services and work. Unfortunately, in 1939, he was wounded by an accidental bullet from the gun of a captain who was his friend, and passed away at the age of thirty-nine.

In this study, in which the life of Muallim Ahmed Galip Keskin and his service to the *Risale-i Nur* were revealed, by applying mixed qualitative and quantitative research methods.

**Keywords:** History of sects, religious movements, *Risale-i Nur*, Said Nursi, Ahmed Galip Keskin

### Giriş

Bu makalenin amacı, Bediüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden Muallim Ahmed Galip Keskin'in hayatını ve Risale-i Nur Mesleği için yaptığı hizmetleri ve yazdığı eserleri ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Daha önce bu konuda ciddi bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu konuda böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Galip Bey dört dil bilen, tasavvufta derinleşmiş, şair, hattat, hakkâk bir öğretmendi. 39 yaşında vefat eden Galip Bey geride altı eser bırakmıştı. Yetkin bir

entelektüel olan Galip Bey aynı zamanda Bediüzzaman Said Nursi'nin talebesiydi. Onu üstad kabul etmiş ve eserlerini elle yazarak Risale-i Nur hizmetinin yaygınlaşması için elinden gelen gayreti göstermiştir. Bu makalede nitel ve nicel araştırma metotları karma olarak takip edilmiştir. Kaynakların tamamı yazılı eserlerdir.



(1900-1939)

### 1. Hayatı

Ahmed Galip Keskin 1900 yılında Bitlis'in Ahlat ilçesinde dünyaya geldi. Babası Mehmet Kemâlettin Efendi Isparta'nın Yalvaç ilçesindedir. Ahmed Galip'in doğduğu sene Ahlat ilçesinde kadı/hâkim olarak çalışıyordu. İlköğretimini Ahlat'ta tamamlayan Galip Keskin daha sonra İstanbul'da "*Rehber-i İttifak ve Terakki*" adlı özel okula gönderildi. Burada bir yıl okudu ve Fransızca'yı öğrendi. 1914 yılında babası vefat edince Diyarbakır'ın Beşiri ilçesine geldi, burada Kaymakamlık tahrirat kaleminde (yazı işleri) çalışmaya başladı (Kıyıcı, 1998; Özcan, 2012).

Genç Ahmed Galip'in ilme ve şiire karşı büyük bir arzu ve kabiliyeti vardı. Daha küçük yaşlarında şiir okur ve yazardı. Onun bu arzu ve kabiliyetini keşfeden İlçe Müftüsü Şeyh Kadri Efendi onu sohbetlerine aldı; bilgi ve becerisini geliştirmesi için kendisini destekledi. A. Galip de Doğu'da kaldığı süre içerisinde Arapça, Farsça ve Kürtçe dillerini öğrendi. (Kıyıcı, 1998; Özcan, 2012). 1916 yılında annesiyle birlikte baba memleketi olan Yalvaç'a döndü. Önce Yalvaç Lisesi'nde kâtip olarak çalışmaya başladı, daha sonra Barla nahiyesinde muallim olarak görevlendirildi. O sırada Bediüzzaman Said Nursi de Barla'da bulunuyordu. Görevi dolayısıyla Risalelerde kendisinden daha çok Muallim Galip diye bahsedilmektedir (Özcan, 2012).

Muallim Galip Barla'da iken özellikle Doğu'daki âlimlere olan hürmetinin de etkisiyle, kendisinin de görev yaptığı Bitlis doğumlu Bediüzzaman Said Nursi ile kısa zamanda dostane ilişkiler kurdu. O'nu kendisine üstad kabul etti; en yakın ve en sadık talebelerinden biri oldu. Barla'da görev yaparken genç yaşında emekli olmayı tercih etti. Emekli olduktan sonra memleketi Yalvaç'a dönmekle birlikte emeklilik hayatının çoğunu Barla'da geçirdi. Nur hizmetini Yalvaç'ta başlatan ilk kişi Muallim Galip'tir (Özcan, 2012).

Bediüzzaman'ın Barla'da iken yazdığı Risale-i Nur eserleri Osmanlıca olarak elle yazılıp çoğaltılırdı. Barla'da Risale-i Nurları yazan on iki yazıcı bulunuyordu; bunlardan biri de Muallim Galip'ti. Bediüzzaman onun bu özelliğini, “Galib Bey’in iki eli var; sağ elini bana vermiş, benim hesabıma yazıyor, sol eli de kendine kalmış. Bu mektup o iki elle yazılmıştır...” (Nursi, 2012, s. 258) sözüyle dile getirmiştir. Esasen bu kelâm kinayeli bir sözdü; zira Galip Bey yazıyı sağ elle yazar, sol elle ise “hakkaklık ” işlerini yapardı.

Galip Bey, 1935 Eskişehir Mahkemesi dolayısıyla Bediüzzaman'la birlikte hapis yattı. Osmanlıca *Yirmi Yedinci Lem'a* olan “Eskişehir Müdâfaanamesi”nde Bediüzzaman'ın onunla ilgili mahkemeye karşı yaptığı bir müdafaası vardır. *Mektûbat'ta*, *Barla Lâhikası* ve *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'de Türkçe, Arapça, Farsça şiirleri mevcuttur. Bediüzzaman'a sorulan bazı soruları o sormuştur. Risalelerin telif ve tashihi sırasında yaşanan harikaların anlatıldığı bazı mektupların altında onun da ismi geçmektedir. *Omuncu Lem'a* olan “Şefkat Tokatları Risalesi”nde Bediüzzaman onun yediği şefkat tokatlarından bahseder.

Muallim Galip'in, 1935 yılında Eskişehir'de hapishanede yatarken Risale-i Nur'u taniyan ve ömrü boyunca Bediüzzaman'a bağlılığını devam ettirmiş olan bir yüzbaşı arkadaşı vardı. 8 Şubat 1939 günü, Yalvaç'ın ortalarında bulunan 850 senelik büyük çınar ağacının altında bu arkadaşı ile sohbet ediyordu. Bir ara arkadaşı ayağa kalktı, bu esnada belindeki beylik tabancası yere düştü ve patladı. Tabancadan çıkan kurşun Muallim Galip Bey'in karnına isabet etti. Tedavisi için kendisini Konya Devlet Hastanesi'ne götürürler. İyileşmesi için doktorlar büyük çaba sarf ettikleri halde sağlığına kavuşamadı. Hastaneye yatırılışından bir hafta sonra 14 Şubat 1939 günü 39 yaşında iken vefat etti ve Konya'da defnedildi. Bediüzzaman, Muallim Galip'in vefatına çok üzülmüş ve ona için dua etmiştir (Özcan, 2012). Muallim Galip'in İstanbul'da yaşayan Yahya isminde bir oğlu vardır.

Yalvaç'a gitmek için Eğirdir ilçesinin içinden geçilir, Eğirdir Gölünün kıyı şeridi takip edilerek Yalvaç'a varılır. Bu yol tabiat güzelliği itibarıyla coğrafyanın en güzel yerlerinden biridir. Toprakları son derece bereketlidir. Muallim Galip'in burada Nur hizmetini başlatmasıyla mânevî yönden de bereketlenmeyi başlamıştır. Ondan sonra buradaki Nur hizmetini, doğuştan kalça çıkığından dolayı Topal Hafız diye anılan emekli imam Ali Osman Karahan yürütmüştür. Muallim Galip'in vefatından sonra Bediüzzaman Şaid Nursi, Barla'da ikamet ettiği sıralarda, Ali Osman Karahan'ın daveti üzerine Yalvaç'ı üç kere ziyaret etmiştir. 1957 yılında yaptığı ilk ziyaretinde sadece Muallim Galip'in evini ziyaret etmiş, onun için dua ettikten sonra geri dönmüştür. O sırada Yalvaç'ta bir Nur medresesi bulunduğu halde Bediüzzaman bu medreseyi ziyaret etmeyip M. Galip'in evini ziyaret etmekle yetinmiştir. Bediüzzaman bu ziyaretiyle bir vefa insanı olarak, kendisine yazıyla hizmet eden bir dostuna karşı vefa borcunu bu şekilde ödemek istemişti (Özcan, 2012).

Ali Osman Karahan Hoca'nın Bediüzzaman'la ilk tanışması onun Emirdağ'a gidişi sırasında olmuştur. Karahan Hoca yolda Bediüzzaman'ı karşılamış ve bir süre ayakta sohbet etmişlerdir. Elini öptükten sonra Bediüzzaman Karahan Hoca'ya nereden geldiğini sorar. Yalvaç'tan geldiğini söyleyince, kendisine “Sonra tekrar gelirsin, bizim şimdi işimiz var, Emirdağ'a gidiyoruz. Galib'ime selam et” der. Fakat o sırada Karahan Hoca, Muallim Galip'i tanımamaktadır. Yalvaç'a döndüğünde bakkal Galip'i bulur; “Galip ağa, ben Bediüzzaman'ın yanından geliyorum, Üstad'ın sana selamı var.” der. Bakkal Galip ise “Ben onu tanımıyorum, ben değilim o.” diye cevap verir.



Sonra Galip isminde başka birini bulur ve ona da, “Galip ağa, ben Bediüzzaman’ı ziyaret ettim, sana selamı var.” der. Fakat o da, “Yok, hocam yanlışın var, beni bilmez o.” diye karşılık verir ve arkasından “Dur, onun Galip’i evliya gibi bir adamdı. Fakat o kaza kurşunuyla öldü, acaba ölene de mi selam gönderdi? O Konya’da medfundur.” diye sözünü tamamlamıştır (Özcan, 2012).

Galip Bey iyi bir şair olduğu kadar iyi bir hattat ve iyi bir hakkâktı. Yazım ve hattatlık işlerini sağ elle; taş, maden ve ahşap gibi maddeler üzerine yazı ve şekil kazıma sanatı olan hakkâklık işlerini ise sol elle yapardı. Bediüzzaman’ın Barla’daki evinde asılı bulunan iki levhanın hattatı da Galip Bey’di.

## 2. *Risale-i Nur*’da Muallim Galip

*Risale-i Nur Külliyyatı*’nda adı Galib, Ahmed Galib ve Muallim Galip şeklinde geçer; bu isimlerle bazı şiir ve yazılarına yer verilir.

Muallim Galip’in *Mektûbat*’ta “Sözler’in tebyizinde kıymetdar hizmeti sebkât eden muallim Ahmed Galib’in fıkrasıdır” (Nursi, 2012d. s. 536-537) başlığıyla verilen 17 beyitlik bir şiiri vardır. Bu şiir,

“Elde Kur’ân gibi burhan-ı hakikat varken,  
‘Münkiri ilzam için gönlüme sıklet mi gelir?’  
Sözün özdür, ey can, tekellüf değil.” diye başlar;

\*\*\*

“Çok işte Hak onu muvaffak ede,

Tevâfuk, makam-ı tevakkuf değil.” diye sona erer. Bu şiir özelde *Sözler* kitabını, genelde *Risale-i Nur* eserlerini övmek için yazılmıştır. Şiirin altında “Ahmed Galib (Rahmetullahi Aleyh)” ismi yer alır.

Muallim Galip’in *Barla Lâhikası*’nda “Ahmed Galib’in Sözler hakkında bir fıkrasıdır” başlığıyla yayımlanan “*Âdem-i ilm-i hakikattir sözün*” mısraıyla başlayan, “Ez ki, bir iman-ı hayrettir sözün” mısraıyla sona eren 70 mısradan oluşan uzun şiiri de özelde *Sözler* kitabını, genelde *Risale-i Nur* eserlerini öven manzum bir eserdir. Bu şiir de Ahmed Galib imzasıyla yayımlanmıştır (Nursi, 2012a, s. 159-161).

Galip Bey’in *Barla Lâhikası*’nda *Risale-i Nur*’un önemini ifade eden “Ahmed Galib’in Sözler hakkındaki Arabî fıkrasıdır” başlıklı yedi beyitlik Arapça bir şiiri de bulunmaktadır (Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 162).

Muallim Galib’in *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* adlı eserde “Mühim bir ihbar-ı gaybî” başlıklı bir yazısı vardır. Bu yazının konusu, başlığın altında yer alan “Şeyh-i Geylânî’nin kendinden sekiz yüz sene sonra gayb-âşinâ gözüyle haber verdiği bir hâdise-i Kur’âniyedir” ifadesiyle âdeta özetlenmiş gibidir. Ahmed Galib bu yazıyı Bediüzzaman’ın 24 talebesiyle birlikte imzalamıştır (Nursi, 2012e, s. 206-210).

Yine aynı şekilde *Risale-i Nur* hakkında Galip Bey’in Said Nursi ve beş talebesi ile birlikte imzaladığı “Latif bir tefe’ül” başlıklı kısa bir yazısı (Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 226) ve

Bediüzzaman'ın on talebesiyle birlikte imzaladığı “Şayan-ı hayret bir tefe’ül ve mühim bir ihbar-ı gaybî” başlıklı sekiz mısralık bir şiiri bulunmaktadır (Nursi, 2012e, s. 205).

Tefe’ül, bir şeyi hayırlı ve uğurlu saymak anlamına gelir. İslâm’da teşe’üm, yani uğursuzluk yaktır. Birçok hadiste, fal ve benzeri işlemlerin sonuçlarına itibar ederek bunlara inananların Hz. Muhammed’e (asm) indirilene inkâr etmiş sayılacağı, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceği ve bunların cennete giremeyecekleri belirtilmiştir. (İbn Hanbel (1992), 2: 429; 3:14; 4:68; 5:380; Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Tahâret”, 122; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21; Tirmizî, “Tahâret”, 102). Bazı hadislerde ise fal, “salih”, “hasen” ve “tayyib” gibi ifadelerle nitelendirilmiştir (Buhârî, “Tıb”, 42; Müslim, “Selâm”, 110-119). Resûl-i Ekrem’in huzurunda bir ara “tıyere”den söz edilince, “Tıyerenin aslı yoktur, onun en iyisi fe’ldir” buyurmuş, Sahâbe, “Fe’l (fal) nedir?” diye sorunca da, “Sizden birinin işittiği güzel sözdür” şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, “Tıb”, 42, 76 H. No: 5754, 5755). Arapça’da tıyere, uğursuzluk anlamında kullanılmaktadır. (Çelebi, 2012, 42:51). “İslâm âlimleri Resûl-i Ekrem’e atfedilen bu ifade ve rivayetlerden, onun gelecek hakkında bazı karînelere dayanarak iyimser tahmin ve yorumlarda bulunmayı tasvip ettiği sonucuna varmışlar, ancak bunu hiçbir zaman geleceğe dair bilgi sağlamayı veya uğursuzluk ve ümitsizlik hislerine kapılmayı meşrû saydığı şeklinde anlamamışlardır.” (Çelebi, 1995, 12/138-139).

Galip Bey’in *Barla Lâhikası*’ndaki bir yazısı Farsça olup “Galib’in Fârisî Fırkası” başlığını taşımaktadır. Yazının konusu, parantez içinde (*Kerâmât-ı Gavsîye münasebetiyle yazmış*) ifadesiyle belirtilmiştir (Nursi, 2012a. s.325).

Bediüzzaman, Kur’an hizmetinde bulunurken arkadaşlarının beşer olmanın bir gereği olarak yaptıkları hata ve unutmaların neticesinde kendilerine gelen küçük belaları ve sıkıntıları şefkat tokadı olarak niteler. Bu tür belâ ve sıkıntılara maruz kalan bazı öğrencilerinden izin alarak onların maruz kaldıkları sıkıntıları *Lem’alar* adlı eserinde açıklamıştır. *Onuncu Lem’a*’da açıklanan on ikinci şefkat tokadı Galip Bey’le ilgidir. Bediüzzaman bu kısımda Galip Bey’i şöyle değerlendiriyor:

“Muallim Galip’tir (r.h.). Evet, bu zat, sadıkane ve takdirkârâne, risalelerin tebyizinde çok hizmet etti ve hiç bir müşkilât karşısında zaaf göstermedi. Ekser günlerde geliyordu, kemâl-i şevkle dinliyordu ve istinsah ediyordu. Sonra kendine otuz lira ücret mukabilinde umum *Sözler*’i ve *Mektubat*’ı yazdırdı. Onun maksadı, memleketinde neşretmek ve hem hemşehrilerini tenvir etmekte. Sonra, bazı düşünceler neticesinde, risaleleri tasavvur ettiği gibi neşretmedi, sandığa bıraktı. Birden, elîm bir hadise yüzünden bir sene gam ve gussa çekti. Risalelerin neşriyle ona adâvet edecek resmî birkaç düşmanlara bedel, zalim, insafsız çok düşmanları buldu, bir kısım dostlarını kaybetti” (Nursi, 2012c, s. 97).

25 Nisan 1935 tarihinde Bediüzzaman 120 talebesiyle birlikte tutuklanıp Eskişehir Hapishanesi’ne sevk edilmişti. İsnad edilen suç, “Said Nursi gizli cemiyet kuruyor, rejim aleyhindedir, rejimin temel nizamlarını bozuyor” şeklinde uydurma bahanelerden ibaretti. Bu isnatlar sebebiyle idamla yargılandıkları halde sonuçta mahkeme Bediüzzaman’a 11 ay, on beş arkadaşına ise altışar ay ceza vermiş, 105 kişi ise beraat etmişti (Şahiner, 1979a). Mahkemenin bu cezaları da üst makamların baskısı sebebiyle verdiğini söyleyebiliriz. Galip Bey de Eskişehir mahkemesinde yargılananlar arasında yer almıştır. Bediüzzaman, bu mahkemede muallimliği münasebetiyle Galip Bey’le bazen haftada bir, bazen de yirmi günde bir ayaküstü görüştüğünü, hattat olduğundan kendisinden faydalanmak istediğini, kendisine Mu’cizat-ı Ahmediye ve İ’caz-ı Kur’an risalelerini yazdırdığını, odasında asılı bulunan iki levhayı da onun yazdığını, onunla çok

sıkı bir münasebeti olmadığından kendisine isnad edilen mevhum bir suç sebebiyle bu gibi kişilerin muhakeme edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir (Özcan, 2012).

Anlaşıldığı kadarıyla Eskişehir hapishanesinde Galip Bey'in Bediüzzaman'a olan sevgi ve muhabbeti daha da artmış ve ona daha çok bağlanmıştı. Bediüzzaman da Galip Bey'den son derece memnundu. Santral Sabri diye bilinen *Eğirdir'in Bedre köyü imamı* Sabri Arseven'e yazdığı bir mektupta Galip Bey için şöyle dua etmiştir:

“Cenâb-ı Hak, Galip Bey gibi çok fedakârları İslâm ordusunda yetiştirsin. Bu zât, garpta, aynı şarkta Hulûsi Bey gibi imana hizmet ediyor. Tarikat cihetiyle ehl-i imanı dalâletten çekmeye çalışıyor. Bu zât, eskiden beri Risale-i Nur'u görmeden Nur mesleğinde hareket etmeye çalışmış. Sonra Nurlarla münasebeti kuvvetleştiği zaman, daha ziyade hizmet edebilir” (Nursi, 2012b, c.1. s. 307-308).

### 3. Eserleri

Muallim Galip birçok alanda geniş bilgiye sahip dört dil bilen şâir, âlim, hattat ve hakkâk bir zattı. Manzum ve mensur olarak altı eseri vardır:

1. *Divan*. Galip Beyin kendi el yazısıyla Osmanlıca olarak yazdığı bir şiir kitabıdır. Bu eserdeki şiirlerinden bazıları Arapça ve Farsçadır. 715 sayfadan ibaret olan bu eser basılmamıştır (Kıyıcı, 1998).

2. *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*. *Gülşen-i Râz* ünlü İranlı mutasavvıf Şeyh Şebüsterî'nin Farsça tasavvufî mesnevisidir (Sevgi, 1996). Şebüsterî nisbesiyle bilinen eserin müellifi Şeyh Sa'uddîn Mahmûd b. Emînidîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî Tebrîzî (ö. 720/1320) ise, Kübrevîliğin Nûriyye kolunun pîri Nûreddin Abdurrahman İsferyîni'nin halifesi Emînüddin Abdüsselâm Huncî'nin müridi olan bir Kübreviye şeyhidir. Genel olarak İbnü'l-Arabî'nin etkisindedir. Şiir ve nesir olarak dört eseri olan Şebüsterî'nin “Gülşen-i Râz” isimli Farsça mesnevisi üzerine birçok şerh yazılmış ve bu eser çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Eserin birçok beyti Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sindeki beyitlerle uyumlu olmakla birlikte ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden daha açık ve daha vecizdir. Bazıları İmâmiyye mezhebine mensup olduğunu iddia etse de *Sa'âdetnâme* adlı eserinde Sünnî-Eş'arî olduğunu belirtmektedir (Karaismailoğlu, 2010). 1924 yılında Muallim Galip tarafından manzum olarak şerh ve tercüme edilen *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi* 587 sayfalık bir eserdir (Kıyıcı, 1998).

3. *Fıtratta Besâtet Sezişleri*. Galip Beyin 1934 yılında tamamladığı bir tefekkür ve felsefe kitabıdır (Kıyıcı, 1998).

4. *Mirâciyye*. İslâm edebiyat ve sanatlarında Hz. Peygamber'in mi'râcını anlatan eserlere genel olarak Mi'râciyye adı verilmiştir. Galip Beyin de 1937 yılında tamamladığı mesnevî tarzında yazılmış 94 sayfalık böyle bir eseri vardır (Kıyıcı, 1998).

5. *Gökte ve Yerde*. Hayalen ve gerçekte yaşanmış seyahatleri anlatan mesnevî tarzında yazılmış 42 sayfalık bir eserdir (Kıyıcı, 1998).

6. *Mevlid*. Hz. Peygamber'in (sav) doğumunu anlatan Süleyman Çelebi tarzında yazılmış bir mevlid kitabıdır. Akıcı ve tatlı bir üslubu vardır (Kıyıcı, 1998).

7. Bu eserleri dışında Galip Beyin yukarıda anlatıldığı üzere Risale-i Nur Külliyyatı içinde

neşredilmiş çeşitli yazı ve şiirleri mevcuttur. Bu yazı ve şiirlerin toplamı küçük bir kitap hacmine ulaşacak kadardır.

Galip Bey iyi bir şairdi. Şiirde divan edebiyatının önemli şairlerinden Nâbî'nin açtığı ve Şeyh Gâlib'in en güzel örneklerini verdiği hikemî şiirin takipçisi sayılır. O şiirlerinde daima anlamı ön planda tutmuş ve okuyucularını her zaman düşünmeye sevk etmiştir. Onun şiirini anlamak için İslâm kültürünü çok iyi bilmek gerekir. Dini metaforları ve kavramları yoğun miktarda kullanması sebebiyle, kapsamlı dini bilgiye sahip olmayan kişilerin onun şiirini anlamakta zorluk çekeceği muhakkaktır. Yine Muallim Galip'in yazı ve şiirlerine bakıldığında onun üstat kabul ettiği Bediüzzaman Said Nursî gibi düşündüğünü, hatta Risalelerde kendini bulduğunu söyleyebiliriz. Risale-i Nur eserleri içinde Bediüzzaman'ın talimatıyla çok sayıda yazısının yayımlanması, hem onun Bediüzzaman gibi düşündüğünün bir göstergesi, hem de Risale-i Nur'a bir katkısı sayılır. Nur talebeleri Bediüzzaman'ın eserlerini okurken, bu çerçevede onun yazılarını da okumaktadırlar. Çünkü bunlar Risale-i Nur'un bir parçası sayılmaktadır.

### Sonuç

Ahmed Galip Keskin, 39 yaşında vefat eden genç bir öğretmen olmakla birlikte zamanını çok iyi değerlendiren, üç dili şiir yazacak derecede iyi bilen, çok yönlü sanatkâr bir âlimdi. Onun bir diğer özelliği de Bediüzzaman'an Said Nursî'in başlattığı Risale-i Nur Mesleğine sahip çıkması, Risale-i Nurları el yazısıyla çoğaltması ve bu uğurda çeşitli sıkıntılara katlanmasıdır. Galib Bey gibi entelektüel bir şahsiyetin Risale-i Nur'a sahip çıkması, Bediüzzaman ve Risale-i Nur eserleri açısından da önem arz etmektedir. Bediüzzaman'ın arkasından giden bazı insanlar sadece normal vatandaşlar değil, aynı zamanda iyi eğitim görmüş, din alanında kapsamlı bilgiye sahip eser sahibi âlimlerdi. İyi tahsil görmüş ilim adamlarının Bediüzzaman'ın arkasından gitmesi Bediüzzaman'ın manevi ve sosyolojik gücünü arttırdığı gibi arkasından gidenler için de manevî bir destek vazifesini görmüştür. Ayrıca Galip Bey, Risaleleri yazmanın dışında kendi memleketinde bir Nur dershanesi açması gibi faaliyetleriyle oluşum döneminde Risale-i Nur akımının güçlenmesinde ve yayılmasında etkili isimlerden biri olmuştur. Galip Bey gibi isimlerin katkısıyla Risale-i Nur akımı kısa zamanda Türkiye'nin her tarafına yayılmış ve taraftar bulmuştur. Bununla birlikte Risale-i Nur akımının yaygınlaşmasındaki temel etken bu hareketin mahiyetiyle ilgilidir. Çünkü gençlik Avrupa'dan gelen pozitivist düşüncelerin etkisiyle hızlıca dinden uzaklaşmaya başlamıştı. Risale-i Nur akımının temel amacı, iman zafiyetinin yükseldiği ve imansızlığın gittikçe etkisini arttırdığı bir zamanda iman ve bilimin öncülüğünde "imanı kurtarma" davası idi. Bu konuda gençlik en kuvvetli desteği Risale-i Nur'da bulmuştur.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (1992). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ayday, M.S. (Aralık 2022). Fal, Kur'an falı ve müfessirlerin konuya yaklaşımları. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 5 (2), 576-596. <https://doi.org/10.52637/kiid.1176495>
- Buhârî, E.A.M.İ. (1992). *el-Câmi 'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Çelebi, İ. (1995). "Fal – İslâm'da fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (12/138-139). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Çelebi, İ. (2012). “Uğursuzluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (42/51-52). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebû Dâvûd, S.E. (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Mâce, E.A.M.Y. (1992). *el-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2000). “Şebüsterî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (38/400-401). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kıyıcı, M. (1998). *Ispartalı Büyük Adamlar*. Isparta: Göлтаş Kültür.
- Müslim, E.H.M.H. (1992). *el-Câmi 'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nursi, B. S. (2012a). *Barla Lahikası*. İstanbul: Söz Basım-Yayın.
- Nursi, B. S. (2012b). *Emirdağ Lahikası*. İstanbul: Söz Basım-Yayın.
- Nursi, B. S. (2012c). *Lem'alar*. İstanbul: Söz Basım-Yayın.
- Nursi, B. S. (2012d). *Mektubat*. İstanbul: Söz Basım-Yayın.
- Nursi, B. S. (2012e). *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*. İstanbul: Söz Basım-Yayın.
- Özcan, Ö. (2012). *Ağabeyler Anlatıyor 5*. İstanbul: Nesil.
- Sevgi, H. A. (1996). “Gülşen-i Râz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (14/253-254). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahiner, N. (1979a). *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Yeni Asya.
- Şahiner, N. (1979b). *Son Şahitler 1*. İstanbul: Yeni Asya.
- Tirmizî, E.İ.M.İ.S. (1992). *el-Câmi 'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.